

Eine Bewegung der mundanen Vernunft

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 48, 1997,
S.221-250



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Eine Bewegung der mundanen Vernunft

Von **Heribert Boeder***, Osnabrück

(Eingegangen am 29. 10. 1997)

Man reibt sich immer noch an Descartes. Die Reibung wärmt um so leichter, je schlichter die Vorstellung ist, die man sich von seinem Gedachten macht – reibt man sich doch am verlässlichsten an sich selbst. Am schlichtesten ist jene Vorstellung, wenn man die ihm nächste Kritik – diejenige Spinozas und Leibnizens – nicht einmal mehr zur Kenntnis nimmt. Und die fernste Kritik, wie sie in der Eröffnung der sprachanalytischen Submoderne Ryle geltend gemacht hat? Aber wer weiß denn schon, mit welchen Unterscheidungen die Spanne von Descartes zum Denken der Gegenwart auszugehen ist? Wie steht es mit dem „historischen“ Continuum, das den Heutigen erlaubt, ihn immer noch wegen der Trennung von denkender und ausgedehnter Sache anzuschwärzen?

Was haben die Heutigen überhaupt damit zu schaffen – sogar diesseits des Schulbetriebs? Nun – was die Submodernen alle angeht, das ist ihr Körper, wie er in der Tat nicht von der Ausgedehntheit, sondern von seiner Fleischlichkeit her (Merleau-Ponty) erschlossen sein will. Was erregt hier immer noch zum Abstoß des cartesischen Gedankens? Die Übertragung des Unterschieds von denkender und ausgedehnter Sache auf denjenigen von Mensch und Tier. Selbst auf der „documenta X“ wurde wieder einmal die Beschwerde über das cartesische Verhängnis laut; denn ihr Schweinehüter versteht die Seinen: was wir nicht alles mit ihnen gemeinsam haben! Kommt und seht! Mehr noch: kommt und fühlt! Werdet endlich Nachbarn! Wo die Kunst mahnt, darf die biologische Wissenschaft nicht nachstehen – und sei es auf Kosten der uralten satirischen Beziehung zu diesem „Haustier“. Nur keine Beleidigung! Nur keine Überheblichkeit gegenüber diesem Verwandten, der doch sogar Transplantatspender ist. Was dessen Gefühl nicht alles erfaßt! Was sein Verstand nicht alles vermag! Wissenschaftler mögen uns beistehen! Was sagen Physiologie und Psychologie zu unserer endlich empfundenen, nie zuvor gewürdigten, stets im Schimpf entstellten Verwandtschaft mit dem Schwein? Die alte Unterscheidung der Lebewesen nach Gott, Mensch und Tier hat man in die Gradation des „mehr und weniger“ Tierischen versenkt. Gibt es doch diesseits aller vormals beobachteten Ähnlichkeit im schweinischen Benehmen ernsthafte, weil physiologische Verwandtschafts-Befunde. Bemerkenswert ist an dieser Überzeugung nicht so sehr die Auswahl der Tatsachen, sondern die Leidenschaft und die Begierde, welche sie vorstellen.

Wie wäre jenem Ernst zu entkommen? Nicht so leicht. Nehmen wir aber wenigstens einen Wink auf, den uns die Eröffnungsphase der Letzten Epoche unserer Geschichte, näher deren mundane Vernunft zuspitzt. Ergreift uns noch die Heiterkeit ihrer „Bienenfabel“ (Mandeville)? Oder eher die frühere Wolfs-Fabel von der menschlichen Gesellschaft? Eine hobbesische Einbildung und zugleich Erfahrung: die Wolfs-Natur im Men-

* Prof. Dr. H. Boeder · Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften der Universität Osnabrück
Schloßstraße 8 · 49069 Osnabrück

schen. Welch ein Abgrund von Selbstachtung trennt sie von dem heute favorisierten Schweinewesen! Dort verstand sich der Mensch aus seinem Gleichnis und nicht aus physiologischen Befunden. Die Behauptung der Wolfs-Natur bewahrt alle Zeichen einer verständigen Setzung; sie zieht ihr Recht aus der Wirklichkeit des reinen Verstandes, der von seiner Sache als gegebenem Körper allein in der Absicht ausgeht, ihn als von ihm gesetzten zu begreifen, nämlich als das *corpus politicum*. Weshalb daran erinnern? Um die Eigenständigkeit der mundanen Vernunft logotektonisch zu verdeutlichen.

Man kennt und schätzt Hobbes als einen Vertreter der Politischen Theorie. Diese gilt aber im philosophischen Schulbetrieb bloß als eine besondere neben anderen Disciplinen. Die klassische Vorgabe für diese Ansicht ist letztlich die aristotelische Einteilung der Wissenschaften: in die rhetorische und die poetische, die ethische und die politische, die physische und die theologische. Diese Erste Wissenschaft blieb für dieses Gefüge grundlegend. Schon daran mag herauspringen, daß diese Einteilung nur im Horizont des Wissens der conceptualen, nicht aber der mundanen und der natürlichen Vernunft gilt – will sagen für eine Vernunft wie die kantische, nicht für die cartesische, erst recht nicht für die hobbesische. Diese Ansicht ist derart ungewohnt, daß nicht einmal die hier unterstellte Unterscheidung der ratio unmittelbar verständlich ist. Nachdem jedoch schon wiederholt versucht wurde, sie zu vermitteln (e.g. „Die Unterscheidung der Vernunft“, Osnabrücker Philosophische Schriften, 1989, 10; v.e. Seditions, Albany, NY, 101), kann die betreffende ratio hier sogleich in ihrer geschichtlichen Konkretion aufgesucht werden – also zunächst bei Hobbes.

Warum dort? Inwiefern ist dessen Gedanke – nicht weniger als der cartesische – ein geschichtlicher Anfang? Wie macht er einen Unterschied im Ganzen? Und in welchem Ganzen?

Die epochale Bedeutung dieses Anfangs wird durch eine Philosophie-Historie gestellt, welche immer noch einem Continuum von „Wirkungen“ vormaliger Ansichten nachhängt, nachdem sie selber eben daran ihren Erzeuger hat. So bleibt es ihr unerfindlich, daß und wie sich eine Epoche des Denkens in Erfüllung ihrer Aufgaben, von der Vorgabe ihrer Anfänge her, vollenden könne. Die Endlosigkeit jener Historie bezeugt aber die Scheinhaftigkeit des von ihr unterstellten Anfangs der Philosophie (v. „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“, Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft XLVII, 1996, 279). Was deren Letzte Epoche anlangt, so läßt sie nicht nur einen zwiefältigen Anfang erkennen, sondern darüber hinaus: sie fängt eben nicht mit der Philosophie, sondern mit Kunst und Religion an, wie sie hier als Gestalten eines „freien“, um seiner selbst willen geschätzten Wissens zu verstehen sind (cf. „Von der Kunst in absoluter Bedeutung“, Festschrift für Martin Gosebruch, München 1984). Um dies in aller Kürze zu erinnern:

I

Wie bezeugt die Kunst ihre Freiheit? Um hier zunächst an eine Beobachtung des Aristoteles anzuknüpfen: ihrem gemeinen Verstande nach ist die SOPHIA: ARETĀ TECHNĀS. Wie bekundet sich aber die ars für das Denken erstmals in ihrer epochalen Bedeutung? Dadurch, daß sie ihre virtus eigens in Gestalt einer scientia bezeugt. Eben darin be-

währt sie die Würde ihrer Freiheit. Um sie im Folgenden als eine vollständige Figur aus rationes bestimmter termini zu erschließen; deren Sequenz sei hier durch Buchstaben angezeigt.

Alberti setzt mit einem (C) Denken ein, das sich als *iudicare* erst einmal vom *opinari* unterscheidet, um sich sodann als *visus rationalis* des „mathematisch“ produktiven ingenium zu begreifen; aus ihm ergeht für es selbst eine *certa constansque perscriptio, concepta animo* – das *lineamentum*; an ihm zeigt sich Freiheit durch die begründete Schönheit des Werk-Entwurfs. Die (A) Maßgabe für ihn ist die begriffene Schönheit: *consensus et conspiratio partium in eo, cuius sunt, ad certum numerum finitionem collocacionemque habita, ita ut concinnitas, hoc est absoluta primariaque ratio naturae, postularit* (de re aedificatoria, IX 5, 817). Die entsprechende (B) Sache ist das *opus operatum*, das *aedificium* des *peritus artifex*, *eruditus im studium der leges*, denen gemäß die Natur – sie ist der beste *formarum artifex* – produziert; erst von ihnen her entsteht eine *costruzione legittima* – Nachahmung nicht des Sinnfälligen, sondern der Gesetze der Natur, wie sie *animi rationisque consors* ist.

Sodann die (B) Sache Leonardos: Als unvermittelte ist sie ein Werk der Natur selbst, der wiederum ihre vornehmste *imitatrice*, nämlich die Malerei entstammt; denn sie kommt aus ihrer *libera potestà* zur *generazione* von Formen in Licht und Schatten der Natur gleich; bekundet dies in einer *res repraesentata evidens*: der eigens sichtbar gemachten und demzuvor gewußten Natur jeglichen Dinges: allgemein die *proportionalità degli obietti* und zwar in ihren je einzelnen Formen – Individuen, keine abstrakt allgemeinen *species*. Das entsprechende Denken (C) entspringt der *sperienza*, wie sie *interprete infra l'artificiosa natura e la umana spetie* ist (The notebooks of Leonardo da Vinci, ed. J.P. Richter, 1149); ihr Erzeugnis sind *sottile invenzione* und die entsprechenden Entwürfe (La 131); die produktive Bedingung ihrer Freiheit haben sie an den *scienze matematiche*, die durch *somma certezza* ausgezeichnet sind und sich zur *meccanica*, der *scientia instrumentale nobilissima* (1154) konkretisieren. Da erschließt sich die (A) Maßgabe einer *artifitiosa natura*, ihrer *necessità e potentia*; ihr gilt allem zuvor: *nessun effetto è in natura senza ragione*; und so ist sie denn an ihr selbst *piena d'infinite ragioni*.

Schließlich begegnet Michelangelo einer unvermittelt auftretenden (A) Maßgabe und zwar der *vera idea*, welche nicht nur *similitudo*, sondern *aequalitas* für ihre Darstellung fordert; diese muß aber ihrer „Objektivität“ wegen den Charakter der Offenbarung von etwas unmittelbar Verborgennem annehmen. Die vornehmste Aufgabe künstlerischer (B) Realisierung ist hier eine solche der Plastik; deren Bewandnis erschließt sich nicht mehr aus einer *re-praesentatio*; denn was es da als Körper zu wissen gibt, ist immer schon *praesens*, allerdings unvermittelt so wenig evident, daß es vielmehr eine im Ungestalten, Unregelmäßigen verborgene Gestalt ist, die eigens *ersehen sein will*; also keine, die erstlich an Naturdingen ablesbar wäre – die sind nur noch Stoff, sondern Wesen von der Auszeichnung des *animal rationale*: Gott „und“ Mensch, wie sie in ihrer Einheit schön oder gar erhaben sind. Eben daraufhin wird der (C) ershende *intelletto* aufs höchste beansprucht und zwar als Urteilskraft. Wo sich keine beobachtende Erfahrung mehr für das Wissen der *vera idea* verbürgen kann, herrscht wie nie zuvor die Gefahr der *falsi concetti*; ihr begegnet das Denken mit seiner Klärung aus der Freiheit des ihm eigenen *disegno*.

In Michelangelo hat die Figur des künstlerischen Wissens ihre Vollendung erreicht, weil den Beweis seiner freiheitlichen virtus vervollständigt. Dies in „Überwindung der Natur“ durch eine Kunst, die in Entwicklung ihres Anspruchs, Wissenschaft und also frei zu sein, zuletzt dem Rang des Prinzips der Wissenschaft, nämlich dem Rang der vormaligen Vernunft gleichgekommen ist. Das Prinzip der *ratio naturalis* – wie sie bloß noch nach Gewohnheit bezeichnet sei – geht aber bei Alberti nicht von ungefähr aus einer Besinnung auf das Wohnen der Familie hervor. Da liegt der Ursprung der Bau-Aufgaben, welche über die Architektur hinaus die Künste der Malerei und der Skulptur als Gestalten des Wissens beansprucht haben.

II

Die hier skizzierte epochale Eröffnungsgestalt des Wissens als Kunst hat ihren Nachbarn an der Religion – auch sie mit Unterscheidung gedacht, nämlich abgelöst nicht nur von der Alten Kirche, sondern erst recht von deren Theologie. Wohl gilt Picos Wort: *summa sapientia in religione consistere*, doch in welcher? Nachdem die Wissenschaft der „natürlichen“ Vernunft als künstlerische bereits artikuliert ist, geht es hier um die Ausgestaltung einer „mundanen“ religiösen Gewißheit.

Die betreffende Figur eröffnet Pico della Mirandola. Seine *ratio* setzt mit dem Terminus der (B) Sache ein, wie sie unmittelbar das Weltganze als aus göttlicher Vernunft geschaffenes und deshalb schönes ist (*Heptaplus de septiformi sex dierum geneseos*) – bewundert von dem ihm frei gegenüberstehenden menschlichen Betrachter (*De dignitate hominis*). Er ist aber zugleich bei sich selbst, weil er alle Naturen aller Welten in sich vereinigt, als solcher Mitte der Welt; produktiv, weil sich selber durchgängig bestimmend; denn anders als die *imago dei* bedarf seine *idea* einer Entwicklung, deshalb einer Unterscheidung in ihr selbst – ausgehend von einer *indefinita natura*. Sie gibt ihm die Selbst-Gestaltung frei. Nicht die natürliche oder geschöpfliche, wohl aber die gelebte Form gibt sich das Individuum *ex suo arbitrio* selber: *id esse quod velit* – nach den Möglichkeiten von Selbständigkeit, die es auf der *scala vitarum* realisiert: die der *vegetalia* oder *sensualia* oder *rationalia* oder *intellectualia*, unter denen der Mensch seine höchste Würde findet – als *plastes* und *fictor* seiner selbst. Seiner Freiheit entspricht er mit einem (C) Denken, das die theologische *speculatio inutilium quaestionum* von sich abgetan hat, erst recht ihre streitsüchtigen Unterscheidungen. Pico läßt alle Religionen in die christliche konvergieren (*Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*). Er sucht jene Bildung, durch die einer den geschaffenen reinen Geistern gleichzukommen vermag; dies im Wirken für seine *regeneratio* aus der *sententia* des je eigenen *animus*. Daß die Religion eine *moralis virtus* ist, beweist ihre Gründung in der Gewißheit, *a propria potius conscientia quam ab externis pendere iudicii*. Die Stimme des Gewissens bleibt aber in Harmonie mit der Natur. Dies nach (A) Maßgabe der göttlichen *praenotio*; aus der Vorsehung *et data lex et nata religio*. Deren Gehalt entfaltet sich zu den Forderungen: nichts zu übertreiben (*moralisch*), sich selbst zu erkennen (*intellectus*), anzuerkennen „Du bist“ (*religio*). Die *liberalitas patris* bestimmt den Menschen letztlich dazu, *divinitatis templum* und *mundana domus* zu sein; dies mit dem Ziel der Rückkehr aller Geschöpfe in Gott.

Mit Erasmus erfährt diese mundane sapientia eine Wende in die jetzt unvermittelt gedachte (A) Maßgabe. Sie ergeht aus der Entgegensetzung von stultitia und sapientia (Moriae Encomium). Am Eigenlob der Torheit offenbart sich die Herrschaft des stets gefälligen Scheins, insbesondere im Dünkel der Theologen. Er wird allein durch die abstoßende Torheit im Gedanken des Kreuzes Christi aufgelöst – paradoxerweise Torheit durch den Schein von Torheit, wie ihn schon Platon der „manischen“ Eigenart der sapientia angesehen hatte. In der Christus-Nachfolge soll der (B) Mensch – entfaltet nach spiritus, anima und caro – stehen, dem Erasmus die canones seines Verhaltens vorsetzt, um ihn in die virtutis via einzuweisen (Enchiridion militis Christiani). Die perfecta pietas – bestärkt in Gebet und Schriftkenntnis – muß sich in den verschiedensten Lebenslagen bewähren – auch wenn sie gegen die Religion indifferent zu sein scheinen (Colloquia). Der homo pius steht in der Gnade, dies jedoch in Rücksicht auf seine Natürlichkeit. Deshalb unterscheidet sich die Gnade in die „rechtfertigende“, die maßgebliche, und die „vorbereitende“, vom Einzelnen selber zu erwerbende. Selbst noch, wo seine pietas verdrängt worden ist, erhält sich für den natürlichen Menschen die Möglichkeit einer cooperatio mit der Gnade – als die ihm wesentliche Freiheit. Sie verlangt aber (C) Selbsterkenntnis und darin einen Rückgang des Denkens vom Sichtbaren auf das Unsichtbare (regula 5), nämlich in das göttliche Element der Seele. Die Lebenserfahrung (Adagia) beweist immer wieder die Kraft des arbitrium – angefangen von der jeweiligen Einschätzung der probabilia; vor allem aber in der stets notwendigen Unterscheidung von honestum und inhonestum. Auch wenn das lumen naturale durch den Sündenfall geschwächt ist, hat der Wille doch eine natürliche Neigung zu ersterem bewahrt – wie das die Heilige Schrift bestätigt. Das innerste Vermögen des Denkens bleibt das liberum arbitrium, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere (De libero arbitrio diatribe sive collatio). Ein natürliches und so auch untilgbares Vermögen. Genau diese Beziehung des Denkens auf sich selbst bricht Luther auf.

Wie Michelangelo auf eine Überwindung der Natur in der Kunst hinausdachte, so Luther entsprechend in der Religion: kein Zusammenwirken der Natur mit der Gnade. Picos libera potestas war der Sache anzusehen, die der sich selbst gestaltende Mensch ist; das liberum arbitrium des Erasmus gehörte dem Denken an; die Freiheit in absoluter Bedeutung ist aber für Luther nur diejenige Gottes. Ihm begegnet das Denken allein im (C) Glauben. Der aber hat seinen Ort in einem servum arbitrium und zwar bezogen auf den unmittelbar unterschiedenen Herrn des Denkens: Christus oder der Teufel. Es ist immer schon „Subjekt“ des einen oder des anderen (De servo arbitrio). Als derart unterschiedenes und ohne mögliche Berufung auf seine „Natur“ ist es entweder gnadenlos oder begnadet – letzteres aus dem Zuspruch des deus praedicatus wie er in dem Wort vom Gekreuzigten begegnet. Das Denken hat die Gnade seines Verschieden-seins nur aus der Verzweiflung am eigenwilligen Gehorsam unter dem Gesetz, kann da die Zuversicht des Erwählts empfangen und die Gewißheit, daß seine iniquitas in die rechtfertigende, begleichende Gnade des Gottgleichen aufgenommen wird. Gewißheit und Wahrheit bleiben jedoch beunruhigend geschieden; denn die (A) Entscheidung über das je eigene Heil und also die Bewahrheitung der Gewißheit liegt allein in der potentia absoluta Gottes – unbeeinflussbar vom Verhalten eines Menschen; und so bleibt ihm denn der Ent-

scheidungsgrund für Seligkeit oder Verderben schlechthin verborgen. An ihm scheitern alle moralischen Verstandesgründe; denn das *lumen gloriae* ist sogar *nihil ad nos*, die selber Nichtigen. (B) Den Menschen in seiner Würde begreifen, sodann in seiner Torheit, schließlich in seiner „Ungleichheit“ und so auch Unwahrheit. Im Beanspruchen guter Werke, moralischer Gerechtigkeit oder von Vorbereitungen zur Gnade wird sie geradezu verschleiert. Die „*disputatio de homine*“ behauptet: wir wissen vom Menschen „fast nichts“; denn *animal rationale* zu sein, erschließt ihn nur in Rücksicht auf dieses Leben und gerade nicht auf sein Heil hin. Gegen Erasmus spitzt Luther zu: der *ratio* selbst ist die Torheit sogar angeboren; sie kann in Dingen Gottes nicht klug sein; sie verherrlicht sich selbst immer nur aus ihren Folgen, nicht aus ihrem Grund. Frei ist allein der in Christus befreite Mensch (Von der Freiheit eines Christenmenschen); nur auf ihn hin versteht sich die *forma hominis reformata*.

Luthers Abschluß der Religions-Figur vollendet die Unterscheidung des Menschen der *ratio mundana* derart, daß diese sich selber aufgibt und zwar mit einer Unterscheidung der Freiheit des Menschen aus der Gewißheit seiner Unfreiheit her. Erst von ihr her kommt die Freiheit in absoluter Bedeutung zum Tragen, welche dieser ganzen Geschichts-Epoche ihre denkerische Aufgabe stellt.

III

Sollte nun deren Anfang mit den skizzierten Gestalten von Kunst und Religion zureichend gekennzeichnet sein? Wo bleibt denn die Philosophie? Sind etwa Valla und Machiavelli, Ficino und Pomponazzi – ganz zu schweigen vom endlos continuierenden Schulbetrieb – nicht der Rede wert? Aber dies kann nicht unsere Frage sein, wenn die Logotektonik nur auf das zu achten hat, was einen Unterschied im Ganzen macht – als dessen notwendiges Moment (cf. „Vom Begriff in der aristotelischen Poetik“). Nach dieser Maßgabe tritt die erneuerte Philosophie erst mit Bruno hervor und genau dessen Rücksicht auf Nicolaus Cusanus läßt auch erkennen, weshalb da kein Continuum geltend zu machen ist (cf. Topologie der Metaphysik); denn „alle reformierte Philosophie enthält sich der Nachforschung jenseits der Sphäre unseres Verstandes“. So bestimmt nimmt sie sich genau dessen an, was der lutherische Gedanke letztlich ausschließen mußte: einer *philosophia naturalis*, die nicht nur keiner „Theologischen Wissenschaft“, sondern auch nicht der besagten Religion untergeordnet sein kann. Deren angeblich „höhere Betrachtung“ wird von einer letzten Figur der *sapientia* ihrerseits in die Schranken des „Glaubens“ gewiesen.

Welches Wissen sich da geltend macht, wird an der von Bruno unterstellten (A) „Natur“ offenkundig, sofern sie nämlich als der Grund schlechthin gilt – mit den jetzt systematisch zum Tragen kommenden, aber noch unentfalteten Relations-Kategorien erschlossen: Das Universum der Natur ist Substanz als immerwährendes und unteilbares Wesen – Instrument der göttlichen Vorsehung, die für Bruno auch *nihil ad nos* ist, umso mehr als Gottes *essere assoluto non è conosciuto punto*. Ursache ist die Natur *per insitam sapientiam agens*, von unerschöpflicher Kraft, wirksam als Gesetz, „vernünftig“ als *ars vivens imaginativa*, welche „allem die Richtung auf ein bestimmtes Ende gibt, ohne sich

selber von irgendeiner Einbildung oder Beratung leiten zu lassen“. In Gemeinschaft aber, sofern sie „in gewisser Weise sich selbst erwirkt“; darüberhinaus *perficiens se* ohne Gnade – erstlich *anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto e è tutto in tutto*, Inbegriff von Allem (*De l'infinito universo et mondi*).

Dieser Grund unterstellt sich als Ursprung selber seine (B) Sache, wie sie erstlich materiale Gemeinschaft jedes Entspringenden mit jedem ist, sodann einzelne Substanz oder Form, die durch die Bewegungs-Gesetze bestimmt wird – natürlich ist das Einzelne nur durch sein nach ihnen bestimmtes Verhalten –, schließlich die *causa efficiens* als maßgebliche Gestalt von Ursache überhaupt (*De la causa, principio et uno*).

Das der so erschlossenen Sache entsprechende (C) Denken versteht sich selber unmittelbar nach dieser Kausalität und zwar im Erleiden von Gesichten (*De gl'heroici furori*) – Bedingung aller Prophetie und so auch der biblischen Offenbarung. Begabt mit einer *divina astrazione* vermag es sodann in eine Wechselbestimmung mit ihnen einzutreten – sie rational durchdringend. Schließlich macht es in praktischer Absicht seine substantielle Selbstbehauptung inmitten alles Natürlichen geltend (*Spaccio della bestia trionfante*) und bildet eigene Techniken aus: die Mnemonik und die Kombinatorik.

Der Religion Luthers hatte sich das „Licht der Herrlichkeit“ in die Dunkelheit der göttlichen *potentia absoluta* entzogen. Bruno ließ ein gegen sie gleichgültiges Licht aufgehen: die Herrlichkeit der Natur, wie sie mit der Einbildung „unendlich vieler bewohnter Welten auf fernen Sternen“ Bewunderung erregt. Das Licht des Aufgangs der *philosophia naturalis* warf erst einmal bizzare Schatten. Sie schwinden, wo das (C) Denken, mit Bacon, von sich aus in *natura lumen accendit, quod ortu ipso oras rerum ... illustret*. So beginnt denn die neue *sapientia* unmittelbar aus ihm (*Instauratio magna*). Erst einmal lobt es sich wegen seiner neu bewiesenen Gelehrigkeit (*de dignitate et augmentis scientiarum*) und besinnt sich auf die Macht, welche es in Identität mit seiner Wissenschaft gewinnt (*Novum organum*). Sodann bestimmt es sich durch die *partitiones scientiarum* nach den sie produzierenden „Vermögen“: *memoria, phantasia* und *ratio*. Schließlich geht es ihm um das *commercium mentis et rerum*. Da trifft das Denken zunächst auf eine fremdsprachige Natur. Vor ihr hat es sich von altersher mit selbstgemachten *idola* beirrt. Aus dieser Selbsterkenntnis fordert es sich zur Berichtigung im Anhalt an der Sinnes-Erfahrung auf: *sensus tantum de experimento, experimentum de re iudicet*. Ein induktiv gegründetes Urteil, das denn auch nicht *argumenta*, sondern *artes* produzieren will.

Was ist nun dessen (A) Maßgabe? Die Durchsetzung und Einrichtung des *regnum hominis*. Dies zunächst in einem Wechsel, der in dem Wort gefaßt ist: *Natura non nisi parendo vincitur*. Sodann aber legt sich diese in der induzierten, gleichsam substantiellen Gesetzlichkeit ihres *ordo* aus. Schließlich wird die Natur nach Maßgabe von *opus* und *intentio* des gehorchenden Menschen besiegt – zum einen im umgestaltenden Zugriff seiner *potentia*, zum anderen aus der Kausalität seines wissenschaftlichen Entdeckens.

Seine (B) Sache sind unmittelbar die *phaenomena universi*, wie sie als *causae efficientes* Gegenstand der *historia naturalis et experimentalis* sind (*Silva silvarum*), gesammelt auf Tafeln von Belegen, die als konträr angelegte der Erfahrungs-Kritik, die Fehl-Urteile fortschreitend eliminiert. Sodann geht es um die Wechselbeziehung des Menschen mit seinesgleichen in den selbstgestalteten Verhältnissen eines Gemeinwe-

sens – (cf. Nova Atlantis; demzuvor „The essays or counsels, civil and moral“). Schließlich kehrt der Baconische Gedanke zurück zur einfachen Substanz des wenn auch schemenhaft bleibenden Gottes der Offenbarung, an dem das regnum hominis seine Schranke hat.

Für Galilei hat sie nur noch die Bedeutung eines äußerlichen Hindernisses. Ist er doch unmittelbar bei der (B) Sache, welche die „einförmige“ *machina del universo* ist – das Erste nicht nur an Umfang, sondern mehr noch an *grandezza* und *nobiltà* (Dialogo). Sodann stellt sich *la sua costituzione* als ein Buch dar, das in den Beziehungen der ihr eigentümlichen und nicht erst angetragenen Geometrie verfaßt ist. Schließlich führt sie in concreto die Sprache der Mechanik und stellt – angesichts von Wirkung und Gegenwirkung – die Gemeinschaft aller Natur-Erscheinungen in ihrer Ortsbewegung vor (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla Meccanica, ed ai movimenti locali*).

Auf sie hört ein (C) Denken, das seine Wechselbeziehung mit dieser Natur o per discorsi o per esperienze realisiert. Es ist sodann bei sich in der *osservanza delle leggi matematiche* und der physikalischen Hypothesen-Bildung. Schließlich muß das Denken jede Hypothese *con esperienze, e con dimostrazioni particolari* auf ihre *ragioni naturali*, e loro efficacia hin prüfen – bis hin zu ihrem „zivilen und militärischen“ Nutzen.

Die (A) Maßgabe für die Wissenschaft, welche die *sapientia* der Natur selbst aufhellt, liegt im Wissen ihres Schöpfers, genauer: *de l'artefice divino*. Sodann versteht sich die neue vorhersagende Wissenschaft im Wechsel mit der *providenza di Dio*, wie er *gubernatore del mondo* überhaupt und nicht nur des Menschengeschlechts ist. Schließlich aber ist dessen universales Wissen als mathematisches mit dem unseren gleichen Wesens; dieses läßt als solches keine ihm äußere Autorität zu (*Il saggiaiore*). Mit der Gewißheit dieser allerdings noch punktuellen Identität vollendet sich die anfängliche Vereinigung mit dem Wissen der Natur selbst.

IV

Es galt hier, den Aufgang einer Epoche zu skizzieren, in der die *Sophia* der Philosophie voraufgeht – ohne Beispiel an der Mittleren Epoche und mit nur scheinbarer Ähnlichkeit zur Ersten in der Geschichte des Denkens. Geht es doch in der Letzten zunächst um Kunst, Religion und Wissenschaft als Figuren eines neuen Denkens. Was letztere anlangt, ist gegen den Drang des historischen Continuirens erst einmal zu bemerken, daß die Wissenschaftsgesinnung, welche mit Galilei zu ihrer ersten Reife kommt, von dem cartesischen Beginn philosophischer Wissenschaft getrennt sein will. Diese ist und bleibt verschieden von jener Wissenschaft, welche die *sapientia* der „Natur“ erhellet. Nicht nur Galilei und Newton, auch Harvey und Boyle, Torricelli und Hooke, überhaupt ein Kreis wie jener, den die „*Philosophical Transactions*“ (1665 sqq.) versammeln – wäre es nicht geradezu albern, ihnen das Beiwort „philosophisch“ bestreiten zu wollen? steht es doch auf dem Recht Brunos, Bacons und Galileis –, bleibt von einer *philosophia naturalis* bewegt, die trotz aller Berührungen mit der cartesischen Tradition eine selbständige Entfaltung zeigt. Dies beweist nicht zuletzt die unterschiedliche Weise des Endens. Die *philosophia naturalis* vergeht nämlich mit der sie tragenden Forscher-Persön-

lichkeit schon für eine oberflächliche Betrachtung in die institutsmäßig betriebene Forschung der Moderne. Das „umwillen ihrer selbst“ kann da nur noch die Wahrheit einer Sonntags-Rede beanspruchen. Die Philosophie in der Folge Descartes aber vergeht gar nicht. Sie geht in ihre Vollendung unter oder in das Erfüllt-sein ihrer Aufgabe. Mit ihr eröffnet die Freiheit, welche sich in der Kunst, der Religion und der Wissenschaft nur erst unmittelbar behauptete, eine neue Dimension. Um dies kurz zu betrachten:

Während die Natur-Wissenschaft dieser Epoche ihrer Bestimmung nach einhellig ist und bleibt und darin am allerwenigsten vom Fortschritt der Kritik an bestimmten Forschungs-Ergebnissen erschüttert werden kann – kurz: keine Grundlagen-Krisen kennt, tritt die Philosophie sogleich mit einem Unterschied hervor, der bis in die Vernunft selbst zurückreicht. Dies springt schon an dem gegenseitigen Unverständnis zwischen Descartes und Hobbes heraus. Da es jetzt vor allem um die Verdeutlichung der mundanen Vernunft mit einer Philosophie von eigener Aufgabe gegenüber der natürlichen geht, bedarf die Figur der letzteren nach ihrer Darstellung in der „Topologie der Metaphysik“ nur einer gesammelten Skizze.

Zuerst ein „logotektonischer“ Hinweis: die Figur der natürlichen Vernunft hat Anfang, Mitte und Ende am Terminus des Denkens (C). Darin gleicht sie der skizzierten Figur des künstlerischen Wissens. Und doch waltet da ein fundamentaler Unterschied: Jeder Figur einer sapientia liegt die anfängliche Term-Sequenz A B C zugrunde. Dagegen beruhen alle Figuren der Philosophie (sensu stricto) auf der gegenläufigen Sequenz: Sie macht mit einer Wende in der Aufgabe des Denkens selbst den Anfang. Dieses bestimmt sich selber seine Sache, um sodann aus ihr her deren Maßgabe zu erschließen (v. Seditions, Albany, NY 1997, XLVI; v. zur Entfaltung der gesamten Tektonik der Ersten Epoche: „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“ Abh. BWG XLVII 1996, 279).

In der unmittelbaren Absicht: *cultiver ma raison*, nimmt sich Descartes nicht so sehr des *lumen naturae*, als vielmehr des *lumen rationis* an, um in den Wissenschaften selbst und deshalb im „Bewußtsein“ das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Also: *chercher la vérité dans les sciences* selber und nicht unmittelbar in der Natur. Die betreffende Unterscheidung ist derjenigen von Gut und Böse ebenbürtig – wo nicht als eine solche des Gewissens, so doch des Bewußtseins von Schuld. Die liegt jetzt im Unterlassen der Bildung des Verstandes. Nur Ich kann mir daraus ein Gewissen machen. Der Gebrauch meiner Freiheit im Urteil, weil die Gewißheit über die Wahrheit ~~wird~~ *ist* Mir zur Pflicht. Anders als das Gewissen muß aber das betreffende Bewußtsein ~~erst noch~~ *erst* hervorgebracht werden. Wie das?

Als zuerst in seinem Sinne Gewissenhafter bin ich für alle Gedanken verantwortlich, derer ich mir in der Form von Urteilen bewußt bin. Als solche sind sie dadurch von Einfällen zu unterscheiden, daß sie nach ihrer Ordnung eigens als Gedachtes hervorgebracht sein wollen. Nicht mit einer Sache, nicht einmal mit einer Ursache ist zu beginnen, sondern mit einem (C) Denken, das negiert, als Zweifel alle seine bisherigen Urteile – von den sinnlichen bis zu den mathematischen Befunden – tilgt. Methodisch durchgeführt vollendet es sich an dem einen Unbezweifelbaren: in der Gewißheit „Ich denke“. Mit ihr tritt sodann die *natura intellectualis* als verschieden vom *corpus* hervor – jene unteilbar, dieses dagegen endlos teilbar. Schließlich ist jene idea meiner selbst im Vergleich mit der Natur des Körpers die bekanntere, weil unmittelbar gewisse.

Welche erste von Mir verschiedene (B) Sache bestimmt sich das Denken? Zunächst eine idea, die ihrer Sachheit nach in Gemeinschaft mit der idea meiner selbst begriffen sein will. Diese andere Realität unterscheidet sich sodann von der Meinen als notwendig existierende. Schließlich muß sie die Ursache Meiner Vorstellung von ihr als vollkommener sein; eben deshalb bin Ich als ihre Wirkung in allen meinen Urteilen frei, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu wollen – bis zur Enthaltung von einer Entscheidung; so bin Ich denn in der Lage, meine Versicherungen auf das zu beschränken, was Ich ganz klar und deutlich erkenne.

Darin liegt aber die (A) Maßgabe, auf Vollständigkeit der Erkenntnis auszugehen und zwar von der Ursache alles Erkennbaren her, wie sie sich über die Mitte der Gegenstände reiner Mathesis mit der Erkenntnis stofflicher Dinge und so auch mit den Gegenständen der *imaginatio* zusammenschließt; sodann ist die mögliche Gemeinschaft körperlicher und geistiger Dinge zu erkennen, schließlich die eine Natur, welche generaliter *spectata* Gott selber ist oder die vereinheitlichende *coordinatio* seines Geschaffenen. Eben darin hat sich die erste *ratio* des Bewußtseins *sensu stricto* vervollständigt – im begriffenen Gott.

Spinoza gibt diesem Resultat die Stellung dessen, was in seiner Wahrheit unmittelbar gewiß ist: die göttliche (A) Maßgabe. Sie ist erstlich substantiell oder in sich und durch sich selbst zu begreifen; sodann ist sie unterschiedlich ihren Attributen nach, begreiflich nach Gemüt und Körper – bezogen auf Gott als auf ihre Ursache; schließlich ein jeder sowohl seiner Geistigkeit als auch seiner Körperlichkeit nach ein einzelner Modus der Substanz und dies in Gemeinschaft mit allen sonstigen Modi.

Das entsprechend affektivische (C) Denken versteht sich zunächst aus dem einbildenden Gemüt, wie es mit seinen Gegenständen in Wechselwirkung steht; inmitten des Widerstreits der Affekte behauptet es sich sodann durch den Trieb zur Selbsterhaltung; schließlich erfährt es an seinem Wirken-wollen ebenso die Ohnmacht in der Verknachtung unter seinen Einbildungen wie die wiederum affektive Macht, sich aus ihrer Fremdbestimmung zu befreien.

Nur dem befreiten Denken geht die ihm angemessene (B) Sache auf; denn sie wird zunächst als Ursache im Sinne des höchsten Guts bewußt; sodann in der Wechselbeziehung von Geliebtem und Liebendem; zuhächst aber in dem Einzelnen, wie er substantiell Eines mit diesem Gott als dessen Modus ist.

Die befremdende oder auch beseligende Gegenwart dieser (B) Sache schwindet, wo sie von Leibniz in die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes übersetzt wird. Da ist sie zuerst die vereinzelte Substanz oder Monade; sodann selber die Ursache ihrer *perceptiones* und *appetitus*; schließlich steht sie in Harmonie mit allen anderen Ursachen – über die Mitte der schöpferischen.

Deren Gehalt als (A) Maßgabe erschließt sich zunächst aus dem *principium contradictionis*, sodann gleichsam substantiell aus dem *principium identitatis* – verstanden als die *natura veritatis* –, schließlich aus den in ihr gegründeten *veritates necessariae*. Dieser Maßgabe sind die kontingenten Wahrheiten unterworfen.

Was sie zu (C) denken geben, weckt erstlich die *scientia possibilium*, wie sie ihre Wurzel im unterscheidenden und ordnenden Verstand haben; er ordnet aber – in Absicht auf Verursachung eine Unendlichkeit möglicher Folgen innerhalb eines Universums

durchlaufend und erwägend – nach dem „Prinzip des Besseren“; sodann sammelt sich der Verstand in der scientia visionis auf die Vereinbarkeit von Folgen zu einer besten Gesamt-Wirklichkeit; schließlich ist der Verstand wieder gleichsam substantiell und zwar als der schlechthin und an ihm selbst gute Wille. Er ist der freie, indem er über die metaphysische oder logische Notwendigkeit zur moralischen hinausdenkt. Mit ihr hat sich das produktive Denken der natürlichen Vernunft dieser Geschichts-Phase vollständig bestimmt. Sichtbar daran, daß sich der Kreis ihrer Termini geschlossen hat. Da ist eine Aufgabe erfüllt. Nur darin gewinnt die Vernunft ihre geschichtlichen Unterschiede. Sie sind aber vor allem diejenigen ihrer natürlichen, ihrer mundanen und ihrer conceptualen Fassung.

V

Die innerphilosophische und also begreifende Darstellung der Geschichte des Denkens (v. Hegel) hatte keinen Grund, die Unterschiede der Vernunft in sich und von sich hervorzutreiben. Auch die Besinnung der Moderne fand dazu keinen Anlaß – weder auf dem Boden des Erlebens noch im Horizont der „technischen“ Wissenschaften und nicht einmal in der Entzugs-Erfahrung, welche das „apokalyptische“ Denken Marxens und Nietzsches und Heideggers prägte. Hier bricht vielmehr ein Verdacht gegen die Entwicklung des Begriffs auf, der sich im an-archischen Denken der Submoderne nur noch verflacht. Auch ihr Strukturalismus kann keine Restitution einer Ersten Vernunft wollen – vom reparierenden Verstand der Analytiker ganz zu schweigen. Erst die Verabschiedung des submodernen Denkens bringt aus der Unterscheidung von „Philosophie“ und SOPHIA, wo nicht erneut eine als menschliches „Vermögen“ vorgestellte Vernunft, so doch ihr ebenbürtige rationes zum Tragen und dies in „tektonischer“ Absicht. Sie zielt weniger auf den Bau der „Vernunft“ als auf das Gefüge einer ihrerseits – nicht: ursprünglichen, wohl aber: – anfänglichen Weisheit. Auf deren Gefüge hat sich die Philosophie in jeder ihrer Epochen mit zur SOPHIA gegenwendigen Term-Sequenzen bezogen – also beginnend mit der schon erwähnten Sequenz der „natürlichen“ Vernunft. Die „mundane“ Vernunft bleibt dieser insofern nachgeordnet, als sie, in einer das (C) Denken gleichsam resultieren lassenden Bewegung, ihre Figur mit dem Terminus (B) oder der „Sache“ eröffnet. Dagegen setzt eine Figur des conceptualen, vulgo: metaphysischen Denkens in der Folge mit (A) oder der Bestimmung ein.

Diese Unterscheidungen lassen jeweils eine verwandelte Vernunft-Absicht, weil eine je eigene Aufgabe für eine stets von Grund auf unterschiedliche Philosophie erkennen, die gerade nicht – je nach Vorliebe und Schulgewohnheit – unter eine scheinbar allgemeine subsumiert sein will. Jede hat, sofern sie einen Unterschied im Ganzen macht, eine eigene Fruchtbarkeit bewiesen. Dies sei endlich auch an der mundanen Vernunft verdeutlicht, wie sie ihre Figur mit Hobbes, Locke und Shaftesbury ausgestaltet hat. Die sog. „continentale“ Philosophie meint immer noch, diesem Denken, das in seiner „theoretischen“ Artikulation eher naiv zu sein scheint, überlegen zu sein – selbst bei Verleumdung der „cartesischen Tradition“.

Vorab sei erneut bemerkt: Schon in den dargestellten Figuren aus rationes kann es nirgendwo um das Verständnis einzelner Termini gehen, vielmehr um deren einfachste Verhältnisse und die Geschlossenheit ihrer Figuren – also immer nur um ganze „Sätze“.

Die hobbesische ratio läßt in ihrer Eröffnung – ebenso wie die anaximandrische oder die epikurische – jenen Schub erkennen, der das Selbstverständnis des philosophischen Denkens aus seiner anfänglichen in eine abschließende Position versetzt. Die daher unmittelbar auftretende Sache scheint nun gegenwändig zur cartesischen bestimmt zu sein – corpus statt mens. Doch dieser Schein versetzt den hobbesischen Gedanken bereits in eine Abhängigkeit per oppositionem, welche seine eigene Aufgabe sogleich verschleiert. Sie hat ihre Vorgabe gerade nicht an einem Wissen, das wegen des Beweises für die Existenz Gottes herkömmlicherweise als zur prima philosophia gehörig gilt. Allerdings hat Hobbes selber mit seinen objectiones zu den „Meditationen“ den Anschein bestärkt, es handle sich da um eine Auseinandersetzung zu einer irgendwie selben Sache. Die in aller Philosophie-Geschichte waltende Überzeugung von der notwendigen Einheitlichkeit aller Vernunft hat sich erst in der Gegenwart auflösen müssen und zwar mit dem Rückzug aus der Unterstellung des betreffenden „Vermögens“ oder auch der Wirklichkeit des „Geistes“ auf „das Vernünftige“, wie es die Weisheits-Gestalten der abendländischen Überlieferung mit epochaler Bestimmtheit offenbart haben.

Wie dem auch sei – was Hobbes anlangt, so springt der Unterschied von der cartesischen Vernunft-Absicht schon daran heraus, daß es ihm letztlich um jenes corpus artificiale geht, welches der commonwealth ist. Daher ist sogleich auf die von ihm selber betonte „Ordnung“ in seiner Einführung dieses corpus zu achten; es versteht sich nicht per oppositionem zur mens, wie sie ihrer selbst aus der Wirklichkeit des zweifelnden Denkens inne wird, sondern von einer letzten Abstraktion her, wie sie beginnend mit „de corpore“ über „de homine“ in „de cive“ zu voller Bestimmtheit kommt – das corpus artificiale vom vorgängigen corpus naturale unterscheidend. Eine Erste Wissenschaft, die aus ihrem Begründungs-Sinn zumindest eine quasi-theologische sein müßte, ist hier a limine ausgeschlossen – was jedoch überhaupt nicht hindert, den ordo cogitandi in der religio – keiner Theologie – des Gemeinwesens enden zu lassen. Diese Fassung des Denkens als solchen kann nur im akademischen Betrieb, nicht aber im „Weltverstande“ befremden. Soviel als vorgreifende Andeutung zur Eigenständigkeit der mundanen Vernunft.

Wenn nun der Ort auch ihrer Unterscheidung in sich, ein „Bewußtsein“ ist, gilt es um so mehr, sich nicht von einer Äquivocation mit dem cartesischen beirren zu lassen. Es entfaltet sich nicht vom Denken und der ihm eigentümlichen Freiheit her, jedoch innerhalb der Sache zu der ihr eigentümlichen libertas des Menschen – noch nicht des Bürgers.

Die Genese, genauer: die Herstellung dieses Bewußtseins beginnt mit seiner logica. Sogleich ist zu fragen: welcher Art? Die mundane Logik ist schon beim eigenmächtigen accendere lucem rationis ganz in der „Sache“ selbst versenkt – ebenso „sachlich“ wie, epochal verschoben, der anaximandrische KOSMOS in der Gesamtheit des Erscheinenden oder, in praktischer Bedeutung, die epikurische Lust im Leibe des „Fleisches“. So ist die hobbesische Logik von vornherein die des corpus oder genauer: die der Vorstellung von ihm und zwar in äußerster Abstraktion – angefangen von den ersten „Artikeln“: vocabula, propositio, syllogismus; eben darauf baut die Erläuterung von erratio und falsitas sowie der captiones sophistarum, schließlich die methodus der produktiven computatio. Schon sie eine „verkörperte“. Man muß sich da nur vor der Assoziation hüten,

die nach der Gewohnheit des „natürlichen“ Bewußtseins von einer „Selbstentäußerung“ reden möchte. Sie versieht sich nicht nur an der Eigenart der mundanen, sondern erst recht – und dem gilt letztlich unser Augenmerk – der „technischen“ Vernunft der Moderne, erstlich Freges. Hier nur ein Schlaglicht auf die „Weltlichkeit“ des hobbesischen Urteils: „auch jene qui divitiis student, sapentiam amant“ oder „negotia publica adhiberi amant“; und das gilt sogar für die voluptuosi – auch wenn sie verkennen, welche Lust in der Vereinigung von Welt und Seele liegt: der schönste Zeitvertreib (Vorrede zur ersten Gesamt-Ausgabe).

Wenn Hobbes seiner Logik eine eigene philosophia prima folgen läßt, hat sie mit aller vormaligen nur den Namen gemeinsam; denn was weiß sie? Das abstrakt Allgemeine, wie es gerade nicht bei Aristoteles oder Thomas Aquinas gedacht wird. Der verwandelten Logik gilt: *res non existentes nominibus suis intelligibiles et computabiles esse*; und erklärt: *quid sit spatium*; *tempus etc.* – lauter Definitionen im Dienste einer „neuen“ Physik. Deren Körper werden aus ihrer *generatio* oder *constructio* begriffen – ohne deshalb von unserer Vorstellung abzuhängen. Ihre Natur ist nicht nur an Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung, sondern ebenso an den einer Sache eigenen *conatus* zu betrachten. Streng genommen ist mit den *rationes motuum et magnitudinum* die erste Fassung des *corpus* beendet. Doch die Fortsetzung „*de sensione et motu animalium*“ verklammert sie mit dem Eingang zu „*de homine*“ und zwar mit den *naturae phaenomena* am lebenden Körper.

Dieser zeigt im zweiten Teil des Systems folgende Entwicklung: Ausgehend von *sensio et motus animalis* werden die Vorstellungen als *phantasmata* thematisch – durchdrungen von *appetitus*; vor ihnen tritt mit der *deliberatio* die *voluntas* ein. Erst unter dieser Bedingung eines Bewußtseins – *sentio me sensisse* (*de corpore*, pars IV, cap. XXV) – erscheint das *universum* und in ihm die Himmelskörper. In der Ordnung der Erscheinungen folgen Licht, Wärme, Farben; die weiteren von der Witterung bis zu den Flüssen; erst dann die gegenständlichen Unterschiede der Empfindungen: *sonus*, *odor*, *sapor*, *sensus tactilis*; letztlich und herausgehoben die *gravitas*, wie sie an allen Körpern als Druck empfunden wird.

In einer zweiten Bewegung geht es vornehmlich um das Erscheinen als solches und zwar mit der *doctrina optica* bis hin zum künstlich erweiterten Sehen – nach einer Vorklärung zum Ursprung des Menschengeschlechts und also der zuhöchst technischerweise Wahrnehmenden.

Die abschließende Bewegung entfaltet die eigentümliche Erscheinung des Menschen im Ausgang – nicht von der *ratio*, sondern vom *sermo*. Dem allgemeinen Element der Äußerung folgt die Unterscheidung des Verhaltens zu dem, was andrängt: *appetitus et fuga*. Sodann von innen die *affectus sive perturbationes animi*, wie sie letztlich nach dem Wechsel von *aemulatio* und *invidia* in der *admiratio*, der vollendeten Anerkennung aufgehoben sind. Die Unterschiede der *ingenia et mores* gehen aber in die Einheit allgemein menschlicher *religio* zurück. Und erneut verschränkt Hobbes den Schluß-Abschnitt „*de homine fictitio*“ mit der Eröffnung des folgenden Hauptteils, nämlich „*de cive*“. Der greift zurück auf den *status hominis extra societatem*.

Nur scheinbar ist der „*Leviathan*“ eine Verkürzung des Systems in exoterischer Absicht. Worauf es ankommt, wird auch hier mit aller nötigen Unterscheidung ausgeführt.

Genauer besehen erweist sich gerade das Schul-Bedürfnis gegenüber einer Philosophie im „Weltverstande“ als etwas Äußerliches. Gewiß bleibt bestehen: im Sinne der „Ordnung“ des Wissens ist vom Körper auszugehen. Seine Erklärung bleibt aber von der Haupt-Absicht beherrscht: die notwendige Unterscheidung des künstlichen vom natürlichen Menschen zu verdeutlichen. In dieser Hauptsache vollendet sich der Ausgang von corpus und homo. Von ihm her entfaltet sich die hobbesische ratio zu der Sequenz: Sache – Maßgabe – Denken.

Die Darstellung des (B) corpus politicum wird noch einmal von dem abstrakt vorgestellten Menschen her eingeführt, deshalb sogleich im Horizont des Bewußtseins, wie es als körperliches von der Sinnlichkeit über die Einbildung, die Folge ihrer Vorstellungen versprachlicht wird. Von der Sprache abgehoben: reason oder reckoning, giving an account, und science. Auf der anderen Seite zur Rationalität: die voluntary motions, die passions wie sie sich mit dem Aussprechen verbinden; erst darin wird der Mensch konkret. Und sogleich tritt an ihm hervor: a perpetual desire of power after power. Warum? He cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more (c. 11). Das ist die „menschliche“ Grundlage des Gemeinwesens, in dem jeder für sich selber zu sorgen hat und in diesem Sinne mit seiner „Substanz“ befaßt ist. In ihr sind alle Menschen letztlich gleich.

Der Mensch ist konkret durch seine officia bestimmt. In zuerst substantieller Bedeutung sind sie die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst – zwar ein glorying in der eigenen Macht, gegen die vormalige visio beatifica, und doch gesammelt auf eine Selbsterhaltung, um die er ständig fürchten muß; denn unmittelbar herrschen die calamitates vitae. Da hat die Religion ihren natürlichen Grund. Sodann kann keine Stärke des Einzelnen ihm Sicherheit vor den Übergriffen anderer bieten; daher in causaler Fassung die Aufgabe, sie zu vernichten oder besser, weil vorteilhafter: sie zu unterwerfen, in endloser Machterweiterung dienstbar zu machen. Da nun aber jeder solche Begierde hegt, lehrt jeder jeden um seine Freiheit fürchten. Gegen solche Besonderung ist schließlich die Allgemeinheit im Sinne der geregelten Wechselbeziehung aller durch das Gesetz zu gewinnen. Zuvor kann es kein Verbrechen geben – nicht einmal Ungerechtigkeit. Doch können Gesetze nicht gemacht werden, bevor alle sich auf eine „Person“ geeinigt haben, die sie geben soll.

Der Zustand eines allgemeinen Krieges ist weltlich gesehen nicht weniger bedrängend als für die natürliche Vernunft derjenige eines Zweifels an jeglicher Wahrheit. Von Natur aber bleibt jedem ein Recht auf jegliches, sogar auf den Leib des Anderen. Dagegen fordert der Verstand, nach Frieden zu streben, soweit sich der erreichen läßt. Also auf das natürliche Recht an allem zu verzichten, es einzuschränken auf das unveräußerliche Recht zu leben. Dies mit dem einzigen Grund, security für sich selbst und sein Produzieren zu erreichen. Dazu ist notwendig, daß jeder jedem sein Recht an allem überträgt und zwar durch einen Vertrag – in wesentlich freier Setzung. Der Vertrag hat aber seine Kraft nur aus den Mitteln zur Durchsetzung seiner Erfüllung. Die Wechselbeziehung freier Menschen, die als Gesellschaft den Consens zum Boden haben, erbringt bei aller Verständigkeit ihrer Verhältnisse noch nicht den Unterschied, auf den es für das Erbracht-werden der zugesagten Leistungen, für die Durchsetzung jeglicher Vertragserfüllung ankommt. Die Gesellschaft bleibt da bei allem Bewußtsein von Gemeinschaft noch

ein natürlicher Körper, der zwar Frieden wünscht, aber keine security bietet. Doch ist genau sie das, was für die Befriedung einer Gesellschaft den ganzen Unterschied macht, nämlich ihre Verbürgerlichung und das heißt hier: Verstaatlichung fordert. Aus der natürlichen Wechselbeziehung aller im *mutuus metus* muß erst noch die künstliche, eigens instituierte werden. Sie will allerdings so entschieden gesetzt sein, daß sie zugleich aufhebbar bleibt – auch wenn allein sie für jeglichen Vertrag die *security of performance* verbürgt. Eben diese Sicherheit ist in der „Sache“ von gleicher Dignität wie im cartesianischen „Denken“ die Gewißheit.

Die alte Annahme eines natürlichen Gemeinwesens hat Hobbes durch die Unterstellung eines ursprünglichen Kriegszustandes unter den Menschen getilgt. So ist denn einzugestehen: Der gesellschaftliche Mensch ist noch kein Bürger. Zu einem solchen wird er nur als „Subjekt“ einer höchsten Gewalt, die nicht natürlich ist, sogar *contrary to our natural passions*. Sie konstituiert sich in einer *translatio* aller natürlichen Gewalt. Ein solcher Akt beruht aber in meiner Autorität und der eines jeden. Er wird mit einer *a singulis hominibus in summum imperantem generatio* vollzogen; denn sie haben gelernt, in dem Gemeinwesen, dessen Grundbedürfnis *security* ist, den Retter zu sehen.

Die daraufhin vollendete Wechselbeziehung der Einzelnen ist zugleich das erste Moment in der hier auftretenden (A) Maßgabe. Nach ihr werden die Mitglieder einer Gesellschaft gemeinsam zu „Subjekten“ in dem die mundane Vernunft geschichtlich prägenden Sinne. Sie unterwerfen sich – und dies ist das zweite Moment – nicht so sehr einem Menschen, als vielmehr einer gemeinschaftlich eingesetzten „Person“, welche die Substanz aller in mundaner Bedeutung „repräsentiert“, sofern sie sich zu Bürgern gemacht haben. Ihnen gelten als Gesetz erstlich nicht mehr the *dictates of reason*, sondern the *word of him that by right hath command over others*. So ist von den Bürgern verlangt: *submit their wills, every one, to his will and their judgements to his judgement*. Nur so gewinnt ein jeder die gesicherte Verfügung über ein abgegrenztes Eigentum, das er – anders als seinen „natürlichen“ Besitz – nicht mehr als Einzelner oder auch im Trupp verteidigen muß. Nicht schon der Besitz, erst das Eigentum kann „verletzt“ werden, weil es nicht dem natürlichen Menschen, sondern der „Person“ im „instituierten“ Gemeinwesen angehört. Die *summa potestas* der allein maßgeblichen „Person“ – ob nun als Einzelner oder als Versammlung auftretend – hat schließlich ihre eigentümliche Kausalität in der *administratio* ihres Willens durch Delegation seiner absoluten Befugnis in eine entsprechende Mannigfalt von Ämtern. Ihre Träger belohnen oder strafen in einem *commonwealth*, schätzen die Verdienste der Bürger ein. Zuletzt durchdringt die Vermittlung des *imperium* auch noch die natürlichen Verhältnisse der Familie; denn die väterliche Gewalt gründet sich nicht mehr auf *generation*, sondern auf *contract or education*. Sie hat für die Bildung von Bürgern zu sorgen.

Welches (C) Denken entspricht der Maßgabe des besagten *imperium*? Ein gehorchendes und als solches ein vom natürlichen Denken verschiedenes. Es ist die Maßgabe des künstlichen Menschen, welche für es den ganzen Unterschied macht. Auf sie hin nimmt es den Grundzug der *religio* an – allerdings einer ihrerseits verschiedenen, nämlich nicht mehr von der natürlichen Furcht bewegten, zum Aberglauben getriebenen; wohl aber ein gebundenes, weil auf die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten im „Reiche Gottes“ gesammeltes Denken.

Erst als religiöse tritt die mundane Vernunft in die eigentümliche Aufgabe ihres Denkens ein. Als wesentlich zur Pflichterfüllung bestimmtes bleibt es auf seine eigene Vernünftigkeit gestellt. Das biblische Wort der „Propheten“ wird ihm zwar nicht zur Maßgabe, wohl aber zur Ursache, den commonwealth als christlichen zu verstehen, will sagen: auf redemption und recompense hin. Es anerkennt die Vorstellung, daß Moses und Christus Repräsentanten der persona dei sind. Das Haupt der Kirche aber ist und bleibt der Souverän. We should not violate our faith, that is (!), a commandment to obey our civil sovereigns, which we constituted over us by mutual pact with one another. And this law of God, that commandeth obedience to the law civil, commandeth by consequence (!) obedience to all precepts of the Bible. Der religiöse Gehorsam gegenüber deren Wort kann also nur ein vermittelter sein und niemals das besagte imperium bevormunden. Während dieses eindeutig spricht, bedarf das Wort der Offenbarung erst noch einer Auslegung, welche die Kontroversen des betreffenden Verstehens schlichtet; denn es darf als autoritatives – the only necessary article of Christian faith ist dieser: Jesus is the Christ und der König –, auf Wirkung bedachtes, nicht der Willkür des Meinens überlassen werden.

Das Denken im Sinne der Religion ist ein gegenüber dem Wort Gottes gehorsames; dies bedeutet gerade nicht: submission of the intellectual faculty to the opinion of any other man – und sei er ein „Geistlicher“, sondern Unterwerfung des Willens unter den Gehorsam, zu dem einer als Bürger verbunden ist. Im religiösen Gedanken begegnet aber zuerst das regnum Dei per naturam oder die dictates of natural reason. Die Anerkennung der Kausalität im Schöpfer reicht über sein Wort bis hinab zur Autorisierung kirchlicher Gewalt. Diese geht wiederum zurück auf die Wechselbeziehung des göttlichen Herrn mit seinem Volk per pactum vetus; und dieser Vertrag wird erneuert durch das office of our blessed saviour.

Schließlich aber tritt mit der confirmation of the power of civil sovereigns und the duty of their subjects die Substanz des religiösen Denkens hervor und zwar in Auflösung des Reiches der Finsternis. Sie besagt: die dem imperium eigene Maßgabe kann nicht dulden, daß das Denken in seiner Religiosität entzweit sei – ob nun durch eine entbundene Auslegung der Schrift oder durch die „Dämonologie“ der Alten Kirche mit ihren heidnischen Resten oder durch Dunkelheit aus verblasener Philosophie. Das religiöse Denken erfüllt seine Aufgabe nur in einer Negativität, welche das natürliche corpus der kirchlichen Nutznießer des Reiches der Finsternis durchsichtig werden läßt oder aufklärt. In solchem gesetzprüfenden und nicht etwa gesetzgebenden Denken vollendet sich die erste ratio der mündanen Vernunft.

In Rücksicht auf unsere Gegenwart sei angemerkt: Die Dekomposition des mündanen Gedankens der Bürgerlichen Gesellschaft läßt rückläufig die Phasen seines Aufbaus erkennen, wie ihn Hobbes begonnen hat.

Nach der hier unterstellten Ordnung setzt die lockesche ratio unmittelbar mit dem Terminus (C) des Denkens ein. Ohne Vorgabe einer Sache und Maßgabe ist es zunächst mit sich selbst beschäftigt – mit seinem Verstehen, nicht wie die natürliche Vernunft mit seinem Begreifen. Dies sogleich mit einem Vorblick auf die Reife, welche es als tolerante Gesinnung bekunden wird (LIV) – gewachsen aus einer historical plain method (LVII): der Selbstbeobachtung. Dies ausdrücklich nicht in Absicht auf ein

System der Wissenschaft, sondern auf eine Kenntnis von alledem, was unsere Lebensführung angeht.

Der Ausgang vom Denken verleitet leicht zur Assoziation des lockeschen Gedankens mit dem cartesischen – zumal in der Rede von „Bewußtsein“. Um so aufmerksamer ist auf den Unterschied der mundanen von der natürlichen Vernunft zu achten und also auf die Einbindung in die hobbesische Vorgabe. Genau in Abhebung von ihr versteht sich der Beginn mit einem Denken, dem keine religiöse Prägung vermittelt ist. Es besinnt sich unmittelbar auf den Verstand als ein ursprünglich unbeschriebenes Blatt und macht gegen die Vernunft als „Vermögen der Prinzipien“ eigens dessen anfängliche Unbestimmtheit zugunsten der Erfahrung geltend. Eben darin bewährt dieses Denken eine Negativität, mit der es sich erst einmal gegenüber der Vernunft behauptet – wie bei Hobbes durch den Ausgang vom Bewußtsein des Körpers. Steht doch das von Locke sogleich abgewiesene Eingeboren-sein von Ideen gegen die Möglichkeit einer Vernunft, die sich erstlich mit sich selbst beschäftigt.

Das Denken des Verstandes als solchen zu verstehen verlangt: to inquire into the original, certainty and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion and assent (2); bedarf er doch letztlich der Rücksichtnahme auf das, was er nicht weiß oder wissen kann – vor allem, um seine Überzeugungen und deren Durchsetzungs-Willen zu mäßigen; so im Dienste des Friedens und zumal der public happiness. Schon hier zeichnet sich seine mundane Prägung ab.

Die erste Tat des (C) Denkens ist die Sicherung des Verstehens gegen die Ansprüche einer Vernunft, die als „Vermögen der Prinzipien“ ihre Ursprünglichkeit im Sinne des Eingeboren-seins unterstellt hat – sowohl in spekulativer wie in praktischer Bedeutung, zuhächst aber in theologischer. So behauptet sich denn der Verstand zunächst in seiner Negativität oder der Arbeit des Zweifels an den Gedanken der besagten Vernunft. Ihm gelten keine Grundsätze, die er nicht zuvor in Frage gestellt hätte. Darin liegt: nichts Gedachtes ist auf Autorität hin anzunehmen. Substantiell ist dieser Verstand in der Maxime: men must think and know for themselves (I, IV 23).

Kausalität aber gewinnt er erst an seinen Gegenständen – in einem Vorstellen, das sie ihrem Ursprung nach unmittelbar in sensations und reflections unterscheidet, diese als operation of our minds verstanden (II c.I 2).

Einfache Vorstellungsinhalte lassen sich weder machen noch zerstören (c. II 2). Ausgehend von Bezeichnungen im Bereich des Sehens und Hörens macht Locke mit dem Tastsinn sogleich die hobbesische Vorgabe des Körpers geltend. Nach der Seite der Reflexion aber – wie sie schon mit der idea als solcher berücksichtigt sein will – geht es um die Vorstellungen von perception und willing (VI 2); erneut mit einer Unterscheidung, die schon „de corpore“ kennt. Verknüpft sind beide Vorstellungs-Ursprünge in den einfachen Vorstellungen von Lust und Schmerz, Existenz und Einheit, Gewalt und Abfolge (VII 1). Alle diese Ideen sind dem Verstand das Material zum selbständigen Formieren seiner Erfahrung. Aus ihr her erschließen sich nach der Seite der sensation Raum und Dauer, Zahl und Unendlichkeit. Nach der anderen Seite einer damit verbundenen reflection oder Aufmerksamkeit sind die Weisen von Lust und Schmerz zu unterscheiden; aus solchem Empfinden leitet sich die Beurteilung von etwas als gut oder übel ab und also das, was unsere Leidenschaften bewegt (XX 3).

Von dieser Vorgabe her schält sich als Kern-Gedanke des lockeschen Verstandes die Macht (power) heraus – auch hier sei an Hobbes erinnert. Eine Idee von einzigartigem Reichtum – angefangen von der Unterscheidung zwischen Wille und Verstand (XXI 5). Wohlgemerkt: aus der einfachen und also nicht weiter rückführbaren Vorstellung von Macht überhaupt erschließt sich, was die sog. Vermögen des Vorstellens sind (6), und weiter, was Freiheit, was Notwendigkeit ist – eine Freiheit, die nicht dem Willen angehört (14), sondern dem tätigen Menschen; nur der ist frei, sein Wille dagegen durchgängig fremdbestimmt, im Wesentlichen durch die uneasiness des Begehrens (31). Genau da sitzt die Springfeder aller Produktivität in einer bürgerlichen Gesellschaft. Die Negativität ihres Denkens trägt die Erfahrung: The removal of uneasiness is the first step to happiness (36); denn sie allein läßt Gegenwart aus dem, was fehlt, bestimmen und gibt so dem Willen die jeweilige Richtung auf ein jeweiliges Glück – keine ewige Seligkeit (38). Wenn die unmittelbare Begierde in die Schwebelage zu bringen ist, so nur um ihre Erfüllung mittels des Urteils zu befördern (47). Allein der so bestimmte Wille tut der Freiheit keinen Eintrag. Daraufhin gilt: The necessity of pursuing true happiness is the foundation of all Liberty (51) – also einer gegründeten. Der produktive Verstand vollendet sich aber in der Einsicht: We can change the agreeableness or disagreeableness in things (69); wohlgemerkt steht beides in unserer Macht und deshalb ist die so groß als mit Verstand zu wünschen ist. So viel zu seinen einfachen und also elementaren Modi.

Die gemischten bringen die Vorstellungen von Substanzen, Beziehungen – darunter Identität und Verschiedenheit –, Ursachen und dgl. ein. Um hier zu erinnern: Kausalität ist der Grundzug in der aus den Ideen erläuterten Verständigkeit. An ihnen selbst betrachtet sind sie klar oder dunkel, deutlich oder verworren, sachhaltig oder eingebildet, wahr oder falsch, recht oder unrecht, angemessen oder unangemessen. Die größte und sogar unausweichliche Gefahr der Beirung bergen sie für das Denken in ihrer association oder gleichsam Vergesellschaftung. Sie ist umso bedrohlicher als das Gedachte immer nur als versprochenes begegnet – zentriert in Namen von „Substanzen“, welche diese selbst immer nur unvollkommen bezeichnen. Um so mehr dem Mißbrauch ausgesetzt bleiben (III, IX).

Wie ist da überhaupt – hier kommt das dritte Moment im Terminus des Denkens zum Tragen – die Gemeinschaftlichkeit von Vorstellungen möglich, auf der die Ausbildung von Kenntnis und Vermutung beruht? Wie konstituiert sich die wachsende Macht eines Wissens aus sich wechselseitig bestimmenden Vorstellungen? In der perception von agreement, Übereinkunft – gleichsam in Rücksicht auf Vertragsfähigkeit – zweier Vorstellungen oder aber ihrer Unverträglichkeit (IV, I 2). Da begegnen zunächst, weil in letzter Abstraktion, die Vorstellungen von Identität und Verschiedenheit, sodann von Beziehung überhaupt, weiter: von Zusammen-bestehen und erst zuletzt von real existence. Eine Erkenntnis ist entweder intuitiv oder durch Beweis vermittelt oder eine Sinnes-Wahrnehmung, derer wir gewiß sind – zumal angesichts der Existenz von Einzelem (II 14).

Was den möglichen Umfang entsprechender Kenntnis anlangt, ist er zuerst durch die Vorstellbarkeit definiert, sodann durch unsere perception von agreement und disagreement. Da gilt allenthalben: der Bereich unserer Kenntnisse ist enger als das Feld unserer Vorstellungen (III 6). Of real existence we have an intuitive knowledge of our own,

demonstrative of God's, sensible of some few other things – in jeder Vorstellung aber bezogen auf eine mögliche Erfahrung. Deshalb geht der Einsicht in die reality oder Sachhaltigkeit unserer Kenntnisse die Anerkennung ihrer Beschränktheit voraus. Der Verstand kennt keine Totalität wie sie diejenige von Vernunft-Begriffen wäre.

Locke betont es als sein Verdienst, hinsichtlich der Vorstellungen den Unterschied von Gewißheit und Wahrheit geklärt zu haben (IV 18). Zu solcher Fortbestimmung des Bewußtseins hielt anders als bei Hobbes der Ausgang nicht von der „Sache“, sondern vom „Denken“ an. Erst da erschließt sich die Wahrheit von der Gewißheit her und mit ihr der Sinn einer real certainty. Auf dem Boden des Vorstellungs-Vermögens kann Wahrheit nur im Gegenhalt zur Falschheit verstanden werden; und so sagt denn ihre Namens-Erklärung: the joining or separating of signs, as the things signified by them, do agree or disagree one with another (V 2), weshalb „Wahrheit“ eigentlich nur von „propositions“ behauptet werden kann. Hier springt heraus: nur solange die Unterscheidung der Vernunft nach ihren verschiedenen Aufgaben nicht begriffen ist, kann sich die Ansicht geltend machen, die sog. Satz-Wahrheit sei „derivativ“ gegenüber einer „ursprünglicher“ verstandenen. Diese macht im Verband der gemeinsamen Bau-Aufgabe, derer sich Hobbes und Locke und Shaftesbury angenommen haben, keinen Sinn. Es gibt kein „Wesen“ der Wahrheit, das die Unterschiede der Vernunft – hier der mundanen von der natürlichen – unterlaufen könnte, um ihren jedenfalls für die Philosophie konstitutiven Streit zu schlichten.

An der Behauptung von Wahrheit bringt Locke den Unterschied ihres „verbalen“ und „realen“ Verständnisses zum Tragen, auf den gerade wegen des letzteren zu achten ist (V 6). Eine Realität, der in dem Bewußtsein zu begegnen ist: morality is the proper science and business of mankind in general ..., as several arts, conversant about several parts of nature, are the lot and private talent of particular men, for the common use of human life, and their own particular subsistence in this world (XII 11). Es ist eine selbe Welt, in der die mundane Vernunft beide Seiten als komplementäre versteht – aus ein und derselben Gesinnung. Die allgemeine Wissenschaft der Lebensführung und die besonderen Techniken der Naturbeherrschung sind das Ganze, in dem das private Streben zum allgemeinen Nutzen ausschlägt und die Selbsterhaltung des Einzelnen verbürgt. Eben darin hat das Denken, wie es sich aus Vorstellungen zu Kenntnissen konkretisiert, seine bürgerliche Erfüllung. Doch ist dies bereits ein Vorgriff auf seine Sache. Sie liegt noch nicht, wie es scheinen mag, in der Realität der Vorstellungen.

An dieser macht sich aber der Unterschied geltend, welcher das Verhältnis von Begierde und ihrer Erfüllung betrifft: wir lernen etwas kennen, wie es ist, und nicht, wie es uns gefällt. Auch wenn die Zuwendung zu etwas in unser Belieben fällt, our will hath no power to determine the knowledge of the mind one way or another (XIII 2). An dieser Schranke stößt sich das Wünschen des bloßen Verstandes. Wie aber bewältigt er dies, in aller seiner Erfahrung dem eigenen „Zwielicht“ ausgeliefert zu sein? In seiner letzten Negativität: der Rücknahme von immer nur angemäßigtem Wissen – presumed to be so – auf das Urteil und also auf ein stets vorgängiges Unterscheiden nicht mehr des Wahren vom Falschen, sondern des Grades von Wahrscheinlichkeit. Hier ist die mundane Vernunft ganz in ihrem Eigenen und erst da erschließt sich der volle Sinn dessen, daß sie allein Wahrheit im Sinne des Urteils beansprucht und letztlich das Recht, sich des Urteils

zu enthalten – nicht überhaupt, sondern in Rücksicht auf die Wahrscheinlichkeit, will sagen: the appearance of agreement upon fallible proofs (XV 1). Sie lassen allenhalben das Für und Wider erwägen (XV 5).

Das Denken der mundanen Vernunft ist zum Urteil über die Gründe für die Wahrscheinlichkeit eines Sachverhalts gediehen. Solche Gründe weisen über jeweils Gegenwärtiges hinaus in zuvor Festgestelltes, wie es seinen Ort im Gedächtnis hat. Erfahrungen werden behalten und übernommen. So ist denn die mundane Vernunft nie von heute – und das bedeutet eine weitere und doch unvermeidbare Gefährdung ihres Urteils aus Gewohnheit (XVI 3). Umso mehr ist der Verständige dazu angehalten, in Gesellschaft wechselseitige charity und forbearance zu üben. Sie sind Haupt-Tugenden eines Denkens, das sich der unaufhebbaren Verschiedenheit der Ansichten bewußt ist. Höchste Wahrscheinlichkeit findet es in allgemeiner und so auch gegenseitiger Zustimmung (XVI 6). Da kommt es einer Gewißheit so nahe, daß sie unwiderstehlich scheint.

Eben daraufhin stuft sich die Überzeugungskraft einer Vorstellung bis hin zu derjenigen aus göttlicher Offenbarung (XVI 14). Ihr antwortet der Glaube im Sinne von faith. Der muß sich aber – so will es das Bewußtsein – dessen versichern, daß jene überhaupt ein Offenbartes ist; überdies fragen: ist es richtig verstanden worden? Eine Prüfung ist da möglich und nötig, weil dieser Glaube gegen den Verstand nicht gleichgültig tun darf – wohl gegen jene Vernunft, welche die Schule als das Vermögen des Schließens kennt. Schon Hobbes machte deutlich: ein Vermögen von zweifelhaftem Wert. Die höchste Leistung des Verstandes sind vielmehr seine unmittelbaren Intuitionen, nicht seine Überlegungen (cf. 17).

Was wird hier aus dem eigentümlichen Gehalt der hobbesischen religio? Locke sieht: Die ratio kommt als Grund von Erkenntnis der Offenbarung nicht nur gleich, sondern übertrifft sie, sofern deren Gehalt auf Überlieferung gegründet bleibt. Da bleibt die ratio das unverzichtbare Korrektiv. Even original revelation cannot be admitted against the clear evidence of reason (XVII 5). Die Grenzziehung zwischen reason und faith hat nun ihre eigentliche Bewandnis darin, das Unwesen des „Enthusiasmus“ im Glauben zu tilgen. Der versucht, aus vorgeblich göttlicher Befugnis to dictate another's belief – also die freie Wechselbeziehung der religiösen Ansichten, ihrer Gewißheit nach, zugunsten einer einzigen zu unterdrücken. (XIX 2). Hier ist zu erinnern: revelation is natural reason enlarged, also desselben Wesens. Der Enthusiasmus dagegen beansprucht, unmittelbar erleuchtet zu sein (XIX 9), setzt das Urteil des Verstandes aus und möchte auch noch gegen alle Wahrscheinlichkeit glauben. So in einer Zustimmung, die den Glauben als einen sich selbst verstehenden ausschließt; dies zumal mit der Annahme einer Überzeugung auf bloße Autorität hin – also unter Verzicht auf das eigene Urteil. Solche Autorität hat ihre Gewalt letztlich in common received opinions (XX 17) überhaupt. Hier entdeckt Locke das Paradoxon: die Verhinderung des Selber-Denkens beirrt weniger das gewöhnliche Denken (XX 18) als die Philosophie-Gelehrsamkeit – Beweis dafür, wie nachhaltig der Verstand sich selber zu gefährden vermag.

Wie bei Hobbes gilt auch bei Locke die Hauptanstrengung des Gedankens der Klärung des seine ratio eröffnenden Terminus – hier des Verstehens. Was ist nun für dessen eigentümliche (B) Sache zu nehmen? Um zu erinnern: das Denken bestimmt sie sich hier

selber und sie muß, unserer Tektonik zufolge, zunächst im Moment der Wechselbeziehung faßbar sein – nicht mehr von Ideen oder von Idee und Realität, sondern einer „Realität“, welche dem hobbesischen corpus der auf Freiheit gestellten Gesellschaft gleichkommt.

Locke sieht sie unmittelbar im „natürlichen“ Rechtszustand. Da sind nicht nur alle frei, sondern jeder jedem gleichgestellt (*Two treatises of government*, II, II 4). Hier ist allein reason the law of nature – dies mit der Forderung, sich selbst und die anderen im Dienste aller und als Eigentum des Schöpfers zu erhalten (II 6). Ein Zustand allgemeinen Friedens, in dem auch jeder zu strafen oder zu begleichen befugt ist (II 7). In diesem durchgängig mutual security von Besitz und Leben verbürgenden Gemeinwesen bedeutet die Verweigerung von verständiger Rechenschaft eine Kriegserklärung gegen die Menschheit (II 12). Dies aus dem Bewußtsein: truth and keeping faith belongs to men as men – also zu ihrer Natur.

Sodann aber hat der ursprüngliche Zustand seine Negation an Krieg und Zerstörung und Enteignung und Versklavung – also bis hin zum Eigensten eines jeden: seiner Freiheit. In ihr ist er vor solchem Angriff radikal vereinzelt. Erst als solcher wird er seiner Substanz als jener Freiheit inne, wie sie unveräußerlich bleibt. Ein Mensch ist proprietor of his own person and the actions or labour thereof. Und als solcher trägt er in sich the great foundation of property (V 44). Nicht schon mit der Besitzergreifung von Teilen der Erde, nicht einmal in den natürlichen Verhältnissen der Familie wird diese Grundlage ausgetragen. Schon die Bedeutung des Geldes läßt ahnen: erst mit ihm öffnet sich das Reich eines Eigentums jenseits dessen, was der Einzelne für sich und die Seinen braucht. Das produktive Aneignen verlangt seine Entschränkung.

Man being born with a title to perfect freedom and uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, ist daran gehalten, to preserve his property, that is (!) his life, liberty and estate against the injuries and attempts of other men (VII 87). Um das Individuum als Person des Rechts zu wahren, bedarf es schließlich der ordnenden Gewalt einer Regierung. Mit der ihr eigentümlichen Kausalität, diesem dritten Moment der Sache, wird die Konstitution eines bürgerlichen Gemeinwesens vollendet – zunächst mit Einschränkung der Gewalt innerhalb der Familie, sodann aber im Gemeinwesen überhaupt und zwar mit der Unterscheidung der executiven von der legislativen.

Unter welcher (A) Maßgabe steht die bürgerliche Gesetzgebung ihrerseits? Unter dem göttlichen Gesetz, wie es zunächst in der Natur offenbar ist und Kausalität hat. Damit es aber for the bulk of mankind und also bei schwächerer Urteilskraft richtungweisend werde, bedarf es seiner Übersetzung in die Gestalt von plain propositions, wie sie das mosaische Gesetz kennt. Letztlich vertieft zu dem der Christlichkeit des Verhaltens. Schon Hobbes hatte den Gehalt des Christlichen Glaubens auf die Zustimmung zu dem Wort zusammengezogen: Jesus is the Christ. Entsprechend Locke zum Neuen Testament: The faith required was, to believe Jesus to be the Messiah, the anointed und also der König (The reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures; The works, ed. 1824, VI, 113). In Antwort auf einen seiner Widersacher verdeutlicht er: „That there is a faith that makes men christians. That this faith is the believing Jesus of Nazareth to be the Messiah. That the believing Jesus to be the Messiah includes in it a receiving him

for our Lord and King, promised and sent from God: and so lays upon all his subjects an absolute and indispensable necessity of assenting to all that they can attain the knowledge that he taught; and of a sincere obedience to all that he commanded“ (A second vindication of the reasonableness of Christianity 421). Diese Zustimmung und dieser Gehorsam betreffen aber nur erst die besondere Wahrheit des Geoffenbarten.

Was sodann dessen Gewißheit anlangt, ist sie zunächst an eine Wechselwirkung von Individuen gehalten, deren gemeinschaftliche Freiheit nur in Toleranz abweichender religiöser Ansichten gewahrt werden kann. Sie hat die Trennung der staatlichen Gewalt von der kirchlichen zur Grundlage und so auch die Anerkennung einer Kirche als freiwilliger Gemeinschaft (*Epistola de tolerantia*, ed. Klibansky, Oxford 1968). *Nihil in hac societate agitur nec agi potest de bonorum civilium et terrenorum possessione*. Der Besitz und dessen Schutz rechtfertigt die staatliche Gewaltanwendung. Was dagegen die Kultformen der Bürger anlangt, fallen sie in das Reich der Meinung. Daher *nulla hic, quacunque de causa, adhibenda vis, quae omnis ad magistratum civilem pertinet; bonorumque externorum possessio et usus illius subjacet potestati* (76). Gewaltanwendung ist nicht mit dem Rechtszustand einer Besitzer-Gemeinschaft, wohl aber mit der Wirklichkeit einer religiösen Maßgabe für jegliche Gesellschaft unverträglich. Jener wird in bürgerlicher Absicht nur den Atheismus ausschließen, muß aber die je eigene Gestaltung des cultus in den verschiedenen Glaubensgemeinschaften gewähren lassen; darf nicht einmal Götzendienst verbieten – es sei denn, daß er gegen die öffentliche Ordnung verstößt.

Letztlich muß jede religiöse Maßgabe die der Individuen selber sein: *quod caput rei est et rem penitus conficit: etiamsi magistratus de religione potior sit sententia, et via quam inire iubet vere Evangelica, si hoc mihi ex animo non persuasum sit, mihi non erit salutaris* (98). Die lockesche Maßgabe ist keineswegs im Verstehen des Wahrscheinlichen, nicht einmal in der Mehrung des Eigentums zu sehen, sondern in einem „Weg des Heils“, wie er sich dem Individuum zur Überzeugung des je eigenen Verstandes klärt. *Nulla, quam reclamante conscientia ingredior viam, me ad beatorum sedes unquam deducet*. Wovon nicht schon das Bewußtsein, auch nicht die öffentliche Meinung, sondern das Gewissen abhält, kann dem Individuum kein Weg zum Heil werden. Vielleicht zum Glück, aber nicht zur Seligkeit. *Arte quam aversor ditescere possum, medicamentis de quibus dubito sanus fieri; religione vero de qua dubito, cultu quem aversor, salvus fieri non possum*. *Incredulus externos frustra induit mores, cum fide et interna sinceritate opus sit ut Deo placeat*. Also: Glaube und innere Aufrichtigkeit sind die Maßgabe, auf die Locke als eine religiöse letztlich gesetzt hat. In rebus religionis ab alieno dominio frei zu sein (100) – das ist ein selbst noch religiöses Anliegen. Die Menschen ihrer Meinung als solcher zu überlassen – und das ist erst hier ein Urteil von absoluter Freiheit – ist die Gabe der Verstandes-Religion. Aus ihr haben sie ihre Würde als Menschen. Und das ist ihre „Substanz“. Diese Kostbarkeit ist das Resultat des lockeschen Gedankens. Hier hat der Verstand sein Innerstes, sein höchstes Interesse verstanden, wie es der mundanen Vernunft eigen ist.

Nur die logotektonische Erschließung des lockeschen Gedankens hat der mundanen Religion in seinem Werk ihren maßgeblichen Ort weisen können – jenseits der üblichen Schul-Fixierung auf seine „Erkenntnis-Theorie“. Eben diese Fixierung hat auch noch die

Einschätzung beherrscht, der zufolge die Figur der betreffenden mundanen Vernunft durch Berkeley geschlossen wird (s. Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins; Bewußtsein und Zeitlichkeit, Festschrift Schmidt, Würzburg 1990, 5). Sie hat die eigentümliche Weltlichkeit des Denkens in dieser Figur gerade in ihrem Resultat verstellt, wie es sich erst jetzt – frei von schulmäßiger Begünstigung der „theoretischen“ Vernunft – an dem Gedanken Shaftesburys darstellt.

Schon an seiner Oberfläche läßt sich erkennen: die Denkweise der Schule ist hier auch ihrer Form nach völlig verabschiedet. Dies heißt jedoch nicht: alle Methode sei aufgegeben. Sie ist vielmehr – der Geselligkeit wegen – in ihre „Natürlichkeit“ geborgen. Die braucht ein *concealment of order and method* (III 21) – nicht nur auf künstliche, sondern kunstvolle Weise, frei von den logischen Zwängen der Schule. Da bezeugt auch noch Logik die Mundanität der Vernunft. Letztlich in der Situation des Gesprächs – auch da, wo es auf das „soliloquy“ zurückgenommen ist. Dabei nicht weniger gesteuert als der platonische Dialog. Mit einem Schein von Natürlichkeit, wie er zu eben jener Zeit am englischen Park aufgeht. Er bekundet die Freiheit eines gewachsenen Gedankens, den die ihm eigene Gesellschaft allerdings beschneidet, empfindlich für Lächerlichkeit. Da wird er ins Säurebad eines Verstandes getaucht, der sich in seiner Weltlichkeit gerade nicht als wissenschaftlicher, sondern als wit – zu hören wie in „Mutterwitz“, aber auch als Spott – bewährt. In bürgerlicher Absicht; denn *it is a hard matter for government to settle wit* (*Characteristics of men, manners, opinions, times*; Birmingham 1773, I 19). Er will allerdings von „good humour“ begleitet sein, wie er Herz beweist. Da macht sich eine Natur geltend, welche genau die des Menschen ist: des im Gespräch wohnenden. Sie verlangt eine *vindication not only of free-thinking, but free-professing, and discoursing in matters relating to religion and faith* (III 318).

Entsprechend dem Ausgang vom Terminus des Denkens verstand die natürliche Vernunft in ihrer ganzen Entwicklung den Menschen als den des Bewußtseins, die mundane Vernunft dagegen versteht dieses im Ausgang vom Terminus der Sache her als das des Menschen – jedoch eines solchen, dessen corpus letztlich das künstliche ist oder eine „Korporation“. Sie war erstlich aus Furcht, aus der Not geboren, das *corpus politicum* (I 111) überhaupt zu stiften und zu erhalten, sodann aus der Sorge der Einzelnen um die Sicherheit ihres Besitzes; schließlich aber aus dem Bedürfnis nach einem cultus, einer Bildung der Gesellschaft in freier Geselligkeit.

Was nun die abschließende ratio in der Tektonik der mundanen Vernunft anlangt, so stimmt Shaftesbury mit Hobbes und Locke darin überein: die *method of examining our ideas* is no pedantic practice (I 312). Doch anders als für Locke (I 303) will sie vom Terminus der Maßgabe eröffnet werden. Wo immer er unmittelbar auftreten muß, fällt auf, daß eben dies den Verstand wenig befriedigen kann. Hier umso weniger, nachdem er die Religion zuerst der Maßgabe des Gemeinwesens unterstellt hat, sodann der Forderung nach einer staatlichen Toleranz, welche nur noch am Atheismus ihre Schranke hatte. Welche Maßgabe könnte jetzt unmittelbar gelten, ohne die erreichte Aufklärung der bürgerlichen Welt zu vernebeln? Weiß doch Shaftesbury sehr wohl: *Men are wonderfully happy in a faculty of deceiving themselves* (I 5), also jedem Aberglauben im „Glauben“ selbst zu frönen (I 6). Aber selbst da gilt noch: *think of religion in right humour*, mit

einem middle temper (I 22) und also mit Gelassenheit – zumal in einer Gesellschaft, die unter der authority of the scriptures mit deren unterstellter Eindeutigkeit religiös fanatisiert ist (I 51). Die practice of the world aber verlangt Schlichtung zumal religiöser Zwistigkeiten (II 5); gehen sie doch auf das Ganze. Welches?

Im Sinne der (A) Maßgabe von etwas, das „über“ uns steht. Was wäre das? Whatever is superior in any degree over the world, or rules in nature with discernment and a mind, is what, by general agreement, men call God (II 10). Dieses supreme being (I 22) gilt in seiner Güte (I 33) als perfect and universal (I 39). In ihm als der allgemeinen „Gottheit“ (II 39) ist die Maßgabe gleichsam substantiell – bewußt als die „Natur“, wie sie Shaftesbury in einem Hymnus als wise substitute of providence, impowered creatress feiert (II 344). Gegenstand von true worship and adoration mit right thoughts and worthy apprehensions. Eben jene passion erregend, welche Descartes als die erste in deren Ordnung gesetzt hatte: die admiration (III 32). Die notion of forlorn nature and a fatherless world ist das Unschöne schlechthin (I 40). Dagegen wandte sich schon die revealed religion und ihre Vorstellung von einer world to come (III 191).

Sodann ist diese Gottheit ein Wesen, das Kausalität hat – als supreme manager (I 25). Ihm gehören jene original ideas of goodness, which the same divine Being, or nature under him, has implanted in us, and which we must necessarily presuppose, in order to give him praise or honour in any kind (I 33). Wie wirkt es? Durch inspiration; das ist a real feeling of the divine presence, ihrer Erhabenheit – sehr wohl zu unterscheiden von einem Enthusiasmus, dem es an besonnener Mäßigung fehlt (I 53); der „vornehme“ ist nämlich dazu bestimmt, die „Geister“ zu beurteilen. Dies jedoch auf der Grundlage eines Lebens, dessen Empfindungen – Ausgangspunkt Lockes – im animal order erst einmal als mere nature and nothing else zu verstehen sind (II 19). In jeglichem wirkt sie unmittelbar als instinct – exclusive of art, culture or discipline, uns vertraut in pre-sensations und pre-conceptions (II 411).

Was uns „inspiriert“, ist aber die Einsicht: harmony is harmony by nature; sie ist Grund von symmetry and proportion (I 353). Eben darin erscheint das Gute, welches den Geist (mind) in Wechselbestimmung mit der Natur sehen läßt. Hier entspringt uns die konkrete Maßgabe, conformable mit dem Schönen zu sein. Ist doch unser real self drawn out, and copied from another principal and original self, nämlich the great one of the world (I 358). Zur Gleichheit mit ihm heranzuwachsen – darin liegt: my study should be to grow beautiful, in his way of beauty (II 410). Zu einer Wechselbestimmung entfaltet sich diese Beziehung aber erst dann, wenn einer gleich ihm im Schönen produktiv wird – also die je eigene Welt ebenso bestimmt wie die Natur sich selbst.

Dem entspricht unmittelbar ein (C) Denken im Element der conversation. Had reason herself been to judge of her own interest, she would have thought she received more advantage in the main from that easy and familiar way, than from the usual stiff adherence to a particular opinion (I 69). Eben daraufhin ist – nach der rule and measure of conversation (III 335) – das Hören-können zu üben (I 70). Dies unter der Maßgabe, sich gegenseitig frei zu lassen. For you are to remember that I am writing to you in defense only of the liberty of the club, and of that sort of freedom, which is taken amongst gentlemen and friends, who know one another perfectly well. And that it is natural for me to defend liberty with this restriction, you may infer from the very notion I have of liberty itself (I 75),

wie sie als genommene und nicht gegebene ihren eigentümlichen Ort in der Geselligkeit von Gleichgestellten hat. Gegen Hobbes ist zu bedenken: *Where absolute power is, there is no publick* (I 107).

Das Denken hat sein unmittelbares Element in the intercourse of minds, the free use of our reason, and the exercise of mutual love and friendship (III 146). Da haben wit and humour ihren Ort – bis zum Spott über die eigenen Meinungen – (I 60); ohne ihn reason can hardly have its proof (I 73). So gestimmt bewegt sich das Denken anfänglich nicht mehr in meditations oder solitary thoughts (I 164), vielmehr in einem Dialog: here the author is annihilated; and the reader being in no way applied to, stands for nobody. Eigentlich geht das mundane Denken nicht an der vereinzelt Person auf, vollzieht sich vielmehr in einem Gegenüber: The self-interesting partys both vanish at once. The scene presents it-self, as by chance, and undesigned. You are not only left to judge coolly, and with indifference, of the sense delivered; but of the character, genius, and manner of persons, who deliver it. These two are mere strangers, in whose favour you are no way engaged – bleibst „interesselos“. Heißt dies etwa: so „sachlich“ wie der Gedanke in Galileis Natur-Wissenschaft? Nein; denn der Verstand geht in sich: nor is it enough that the persons introduced speak pertinent and good sense, at every turn. It must be seen from what bottom they speak; from what principle, what stock or fund of knowledge they draw, what kind or species of understanding they possess – charakterisiert wie ein Gesicht: it must be such and such an understanding (I 201), von einer bestimmten Gesinnung.

Erst in seinem zweiten Moment stellt sich das Denken dar, wie es gleichsam für sich ist und dies in einer sober kind of clearfulness (I 13) – nicht so sehr diejenige einer leibnizischen Logik als vielmehr in der Bewährung des common sense (I 78). Demzuvor gilt: Discernment itself is natural, and from nature alone (II 415). So ist es denn gleichsam substantiell, geprägt vom appetite, which is the elder brother to reason (I 187). Sein erstes Urteil muß den je eigenen Affekten gelten (I 12). Sie unterscheiden sich von der Mitte der self-affections her, which lead only to the good of the private – nach der ersten Seite begleitet von den natural affections, which lead to the good of the publick (II 86), nach der anderen Seite von den „unnatürlichen“, die in ihrer Maßlosigkeit dem Menschen zum Verderb werden (II 139). The wisdom of what rules, and is first and chief in nature, has made it to be according to the private and good of every one, to work towards the general good (II 175).

The examination of my humours, and the inquiry after my passions must necessarily draw along with it the search and scrutiny of my opinions, and the sincere consideration of my scope and end. And thus the study of human affection cannot fail of leading me towards the knowledge of human nature (I 297). Die lockesche Untersuchung der „Ideen“ ist dabei nur insoweit zu beachten als sie hilft to improve my understanding and enlarge my mind (I 299) – eher durch eine skeptische denn eine dogmatische Stellung im Urteil (III 71). Nach der lesson from the world (I 307) ist nicht so sehr eine Theorie des Selbstbewußtseins als vielmehr die self-examination des Einzelnen gefordert (I 306). It relates to me my-self und zwar diesen „Menschen“ (I 301); denn we can never be fit to contemplate anything above us, when we are in no condition to look into ourselves and calmly examine the temper of our own mind and passions (I 33). Und näher zu der dafür erforderlichen Stimmung: we must not only be in ordinary good humour, but in the best of

humour, and in the sweetest, kindest disposition of our lives, to understand well, what goodness is, and what those attributes imply, which we ascribe with such applause and honour to the Deity (I 39) – mit solcher Anerkennung nicht nur fernab der Grundstimmung des Zweifels, die Heidegger dem neuzeitlichen Denken zugesprochen hat, sondern auch jenseits der Furcht, die Hobbes dem Innersten des mundanen Menschen anmerkte. Diese gleichsam göttliche Stimmung erfordert aber eine disinterestedness (I 98); jegliche Begierde nach Besitz, wie sie noch die lockesche Gesellschaft prägte, ist hier geschwunden. Allerdings bleibt der appetite, jedoch nicht der „Fußball Wille“ (I 187).

Das Denken des einzelnen Menschen verlangt aber zuletzt dessen Scheidung von der unthinking sort, die nämlich die Notwendigkeit des Denkens to good purpose erkennt – in Trägheit verharrt (III 298), überdies verscheucht von „Vernunft-Gespenstern, welche gegen die Vernunft selbst aufstehen“ (III 299). Elend gegenüber denen, welche ihr Denken nicht einschränken lassen, sind aber die „Halb-Denker“ (III 300), welche unter Nicht-denken mit dem Geständnis Eindruck machen, sich vom Denken überlastet zu fühlen. Sie halten es für das Glücklichsste, never to think, or trouble one's head with study or consideration. Shaftesbury vermutet, that it was never their over-thinking, which oppressed them, and that if their thought had ever really become oppressive to them, they might thank themselves, for having under-thought, or reasoned short, so as to rest satisfied with a very superficial search into matters of the first and highest importance – was nämlich die Gestaltung unseres Lebens betrifft. Das ist aber ebenso eine Sache der Unterscheidung des Herzens wie des Verstandes. For the praise of goodness from an unsound hollow heart, must certainly make the greatest dissonance in the world, weil in Rücksicht auf ihren Grund (I 43).

Dies greift bereits auf das dritte Moment des Denkens vor, nämlich auf seine Kausalität in der Weise des Überzeugens – nicht nur des argumentierenden Verstandes, sondern ebenso des mitsprechenden Herzens. Beide zusammen werden erstlich von der persuasion berührt, wie sie the mother of poetry, rhetorick, musick and the other kindred arts ist (I 237); denn they incline the heart by agreeableness of expression. Es kann aber nicht darum gehen, sich überreden zu lassen, vielmehr uns selber verständigerweise zu überzeugen und upon fair conviction, to give our heart up to the evident side, and reinforce the impression, this is to help reason heartily (II 417). Deren Hauptschwäche ist aber ein partial and narrow view of happiness and good – ohne produktive Bedeutung. Whatever takes from the largeness of freedom of thought, must of necessity detract from that first relish or taste, on which virtue and worth depend (III 304).

In virtue and merit begegnet das Denken seiner eigentümlichen (B) Sache, einer ausschließlich menschlichen (II 28) – und dies zunächst hinsichtlich der in beiden beschlossenen Kausalität. Ist doch das Gute im Ganzen einerseits immer schon hervorgebracht, andererseits aber jeweils durch uns hervorzubringen – tätig for liberty and mankind (I 8). Dies auf dem Grunde einer good affection, wie sie mehr oder weniger jeder Mensch kennt; gibt es doch keinen schlechthin bösen (II 39). The nature of virtue consists in a just disposition, or proportionable affection of a rational creature towards the moral objects of Right and Wrong (II 40). Weshalb ist aber jemand zu virtue verbunden (II 77)?

Man kann dieses oder jenes verstehen, ohne es zu sein oder zu tun; but we can have no tolerable notion of goodness, without being tolerably good (I 43) – eben daraufhin

produktiv. Die Herkunft des Einzelnen aus guter Erziehung unterstellt (I 65). Gesteuert von einer *idea of perfection* (I 332) – den *virtuoso* oder den *man of virtue and good sense* im Blick (I 333). Der ist niemand von selbst; dazu gehört vielmehr die Arbeit an sich, vor allem *to reform one's taste* (I 354) Demzuvor gilt allgemein: *faith, justice, honesty and virtue, must have been as early as the state of nature, or they could never have been at all*; sie gehen der *civil union* voraus (I 109).

Allenthalben ist die gestaltende Ursache der Geist. *All which is void of mind, is horrid; and matter formless is deformity itself* (II 405). Nur Formen können überzeugen; denn das in ihnen Gedachte gibt erst einmal zu denken, spricht an. *Of all forms then those are the most amiable, and in the first order of beauty, which have a power of making other forms themselves, from whence me thinks they may be styled the forming forms* (II 405) – darunter letztlich die menschlichen: *forms of flesh and blood*. Tote Formen können nur geformt werden; die formenden Formen gehören der *intelligence* an; zuhächst tritt aber eine *virtue of producing other living forms* auf, *like themselves* – was nur ein entsprechend höheres Formieren vermag (II 406). Aus der Kunst, welche die Hand des Künstlers führt (II 407). Zuhächst eine solche, *which fashions even minds themselves*. Unter dieser *supreme and sovereign beauty* steht alle menschliche Erfindung.

Da springt heraus: *we have undoubtedly the honour of being originals* (II 408) – ganz im Sinne der Letzten Epoche unserer Geschichte selber schöpferisch zu sein in *whatever is handsome and noble in the kind; whatever flows from your good understanding, sense, knowledge and will; whatever is engendered in your heart or derives itself from your parent-mind, which unlike other parents, is never spent or exhausted, but gains strength and vigor by producing* (II 409). Auf eben dieses Hervorbringen von etwas, das noch nicht ist, statt auf das bloße Handeln kommt es hier an. Dies jedoch in dem Bewußtsein: *the notions and principles, of fair, just, and honest, with the rest of these ideas, are innate* (II 411). Sind gegeben und noch nicht gesetzt, wie in Vollendung der conceptualen Vernunft dieser Epoche.

Gegeben ist uns *a sense of what is shameful and odious in itself, not of what is hurtful or dangerous in its consequences* (II 418).

Erst im merit wird die eigentümliche Produktivität der Person gleichsam gegenständlich; denn erst von solcher Wirkung der *virtue* gilt: *the thing is, ist Tat geworden, and is universally acknowledged*; und die Tat *is of nature's impression, naturally conceived, and by no art or counter-nature to be eradicated or destroyed* (II 420). Das Verdienst, die Stiftung ist etwas Bleibendes und dies im Element der gesellschaftlichen Anerkennung.

An ihr zeichnet sich nun zum zweiten das Moment der Wechselbestimmung ab. Sie hat ihren eigentümlichen Ort im Gemeinwesen. *Of all human affections, the noblest and most becoming human nature, is that of love of one's own country*; sie wird getragen von einem *people, as enjoying the happiness of a real constitution and polity, by which they are free and independent* (III 142). Ins Ganze gedacht, erscheint da zunächst jener unser Grund und Boden, der die Erde ist – gleichsam als „Mutter“. Nun bemerkt der Skeptiker allerdings: die Briten sind eher zur See geboren, was wieder die Aufmerksamkeit auf deren *political and social capacity* als das eigentlich Tragende lenkt (III 144). In der *general society of mankind* wird es durch die Macht einer Regierung gehütet.

Die mütterliche Bedeutung der Erde innerhalb des Universum der material world be- dingt die brotherhood aller Menschen (III 147). Dies kann jedoch nicht ihre Verschie- denheit vom Vater her und so auch der patria leugnen – Shaftesbury vermißt diesen Na- men im Englischen. Dennoch hält er es nicht mit den patriots of the soil (III 150) unter seinen Landsleuten. So wenig wie die Gemeinsamkeit des Blutes stiftet diejenige des Bodens die bürgerliche Konstitution des Gemeinwesens. England ist, was es ist, erst since the revolution (III 151), der „gloreichen“. Doch nicht einmal darin erfüllt sich die jetzt erst geschichtlich gedachte Gegenwart des unter „Queen Bess“ aufgebrochenen Ge- meinwesens. Seine Reife gewinnt es erst nach jener Revolution, angestoßen von einem Vergleich, welcher urteilen läßt: we are the last civilized or polished people of Europe – endlich aus „polnischer“ Lebenart befreit. Produktiv geworden im unmittelbaren Sich- messen mit dem Ersten Volk Europas, was die Einrichtung einer polite world betrifft. Mit den Griechen. Durch ihr Wissen, ihre arts and sciences (III 136), ihren harmonischen Begriff von simplicity and nature (III 141). Mit diesem Gegenüber seiner beiden Anfän- ge wird das Denken selbst erstmals der Geschichtlichkeit seiner Sache inne – genau je- ner, die in Vollendung der Epoche Hölderlin bewegt.

Die maßgeblichen Griechen sind als Reisende in „theoretischer“ Absicht aus aller Provinzialität ausgebrochen (III 152). Welttoffen haben sie über das, was einem als „Hei- mat“ vertraut ist (III 155), hinausgeblickt – ohne sie zu vergessen. Auch ihre Schüler in der Bürgerlichen Gesellschaft delight in the open and free commerce of the world, and are rejoiced to gather views, and receive light from every quarter; in order to judge the best of what is perfect, and according to a just standard, and true taste in every kind.

Die Griechen lehren die Kunst der Rede; die Neueren aber üben die Kunst der con- versation, wie sie im Bürgerlichen Gemeinwesen ihr Reich hat. Nicht zuletzt zeigen dies die Romane der Neueren. In ihrer Welt herrscht nicht die Kunst der Raritäten-Kabinette, schon garnicht die Leidenschaft von Muschel-Sammlern (III 157), sondern die Kunst der Geselligkeit. Da wird offenbar: auch das soliloquy des Denkens ist, als das eingengtste aller Gespräche, wholly impracticable without a previous commerce with the world (III 155).

Erst jetzt ist die Frage zu beantworten, welche in das abschließende Moment der Sa- che Shaftesburys einführt: von welcher Bestimmtheit ist sein Mensch innerhalb des cor- pus politicum? In Vollendung: the real fine gentlemen, the lovers of art and ingenuity; such as have seen the world (III 156). Jemand wie Kant vermochte sie täglich um seine Mittags-Tafel zu versammeln. Zu fragen ist da nicht: wer bin ich?, sondern: wo bin ich? In welcher Gesellschaft (III 158)?

Zuletzt gewinnt der bürgerliche Mensch seine Substanz im Gespräch. Genauer: da bildet er sie aus. Dies unter Vorgabe seiner Erziehung. The accomplishment of breeding is, to learn whatever is decent in company or beautiful in arts; and the sum of philosophy is, to learn what is just in society, and beautiful in arts; and the sum of philosophy is, to learn what is just in society, and beautiful in nature, and the order of the world (III 161). Genau diese Ordnung ist der epochale Rück-Schein aus dem KOSMOS des ersten Auf- gangs der mundanen Vernunft.

Der in ihrem Sinne Gebildete – und das ist er letztlich aus der Arbeit an sich selbst – steht in dem Bewußtsein: Tis not wit merely, but a temper which must form the well-

bred man; und not a head merely, but a heart and resolution, which must complete the real philosopher. Der Mann von Welt hat sich selber die Regel seines Verhaltens gegeben. Dies einmal according to the perfectest ease, and good entertainment of company, sodann according to the strictest interest of mankind and society. Und dem entspricht einerseits a man's rank and quality in his private nation, andererseits his rank and dignity in nature – mit einer Doppelseitigkeit, welche das mundane Bewußtsein überhaupt und hier in seiner reifen Gestalt erkennen läßt.

Das natürliche scheint sich in der Bemerkung zu melden: that there is something undoubtedly which thinks, our very doubt it-self and scrupulous thought evinces. But in what subject that thought resides and how that subject is continued in one and the same person (III 193), läßt daran denken, daß es hier – wie bei Locke und Hobbes – nicht um den Menschen des Bewußtseins geht, sondern um das Bewußtsein des Menschen, der genau deswegen jener Unterscheidung bedarf, welche die seiner Künstlichkeit von der Natürlichkeit des corpus als der ersten Substanz ist. Da muß ich mich selber fragen, wer ich, der gesellschaftliche Mensch – zu wem ich mich innerhalb der reality of virtue and morals (III 195) bilde – sein soll und nicht nur, wer oder was ich bin.

Der artificial man des zunächst hobbesischen corpus politicum hat seine letzte Kunst in seiner Bildung: man may reasonably conclude, that it becomes him, by working upon his own mind (!) to withdraw the fancy of good or ill to that which justly and by necessity is not joined, and apply it with the strongest resolution to that with which it naturally agrees (III 200). Hier tut sich ihm das Reich der Freiheit auf – zuerst als Geschmack an der eigenen Unabhängigkeit, auch vom Zufall. As I am less led or betrayed by fancy to an esteem of what depends on others; I am the more fixed in the esteem of what depends on my-self alone. And if I have once gained the Taste of Liberty, I shall easily understand the force of this reasoning, and know both my true self and interest (III 201). Die vermittelte Unmittelbarkeit dieses Geschmacks gibt den Inbegriff des Menschen her, der sich zum Bürger gebildet hat und so his own master ist (III 213); die ihm wesentliche Selbstständigkeit und Freiheit (III 204) kann er nur als erworbene Substanz haben. Sie ist ihm Grund zu einem Zustand, der die Arbeit der Bildung zur Selbstzufriedenheit hat aufgehen lassen – wie das noch Kant erfährt.

Die letzte Gewißheit des gebildeten Bürgers bekundet sich aber in einem generous surrender of his mind to whatever happens from that supreme cause or order of things, which he acknowledges intirely just and perfect (III 224). Mit diesem Zeugnis für die Nachbarschaft der mundanen zur natürlichen Vernunft Leibnizens kehrt die ratio Shaftesburys in ihren Anfang zurück und schließt sich so. Im Ganzen kam es ihm darauf an, to assert the reality of a beauty and charm in moral as well as natural subjects; and to demonstrate the reasonableness of a proportionate taste, and determinate choice, in life and manners (III 303). Die hier angesprochene „Realität“ ist offenbar nicht einerlei mit jener Wirklichkeit, welche die Wissenschaft Galileis zu ergründen hatte. Sie ist genau jene, welche der Natur-Ordnung und der von ihr unterschiedenen Menschenwelt, ihrer Gesellschafts-Ordnung eigen ist. Eine ebenso unmittelbare wie vollständig vermittelte „Substanz“.

Es galt, die mundane Vernunft der Letzten Epoche unserer Geschichte neben der natürlichen Vernunft als ein Gebilde von eigener Dignität darzustellen – jener nicht nur

ebenbürtig, sondern von einer ausgreifenderen Aufgabe. Gemessen an dem Bestimmungs-Grund, den die conceptuale Vernunft in der Folge Kants offenbaren wird. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Stellung der Religion im Denken dieser Geschichts-Phase. Um hier nach der ersten Seite an die von Leibniz gegen Luther geltend gemachte *conformité de la foi avec la raison* zu erinnern – wohlgemerkt mit dem Verstand an erster Stelle und dem Glauben als dem Anderen zu ihm. Nach der zweiten Seite tritt aber eine Religion hervor, die nicht nur ihrer Gedanken-Form, sondern auch ihrem Gehalt nach bei Shaftesbury unter der Bestimmung der gesellschaftlichen Welt und ihrer Erfordernisse steht. Diese Religion geht von ihrer staatsdienlichen Aufgabe über die Toleranz-Forderung in die Bewunderung einer allgemeinen Gottheit zurück, welche ebenso von natürlicher Schönheit wie weltlicher Güte ist. Hier gänzlich abgelöst vom Gott Luthers oder auch Calvins. Dieser ist für das mundane Denken der Epoche von verschwindender Bedeutung. So wird denn gerade die mundane Vernunft zum Wegbereiter eben jener Religion, welche im kommenden rousseauischen Anfang einer „Weisheit“ zum Tragen kommt. Erneut in vermittelter Unmittelbarkeit und so in einer eigens vollzogenen Trennung von aller überkommenen Philosophie. Erst da wird der Boden bereitet für eine neue und letzte Bewegung der conceptualen Vernunft unserer Geschichte. Sie klärt nicht nur auf, sondern führt die Aufklärung über sich hinaus in die Klarheit des reinen Begriffs der hegelschen Logik.

Während die natürliche Vernunft in ihrer neu gewonnenen Selbständigkeit die theologische Wissenschaft zu retten suchte, hat die mundane Vernunft ihr Werk in einer ebenso selbständigen Verwandlung der solcher Wissenschaft vorgängigen Religion erfüllt. Eben darin ist die mundane Freiheit der Bürgerlichen Gesellschaft aufgegangen – letztlich als die Blüte jener freien Geselligkeit, welche Gilbert Ryle als denkerische Vorgabe für die Romane Jane Austens erkannt hat, und zwar in genau jener Bestimmtheit, die ihr Shaftesbury zugeordnet und beschert hatte.